BS1415
.4.K21

LIBRARY OF PRINCETON
JUL 3 1902
THEOLOGICAL SEMINARY.

Division BS1415
Section .K21
No.

DAS SOGENANNTE
VOLKSBUCH VON HIOB

UND

DER URSPRUNG
VON HIOB CAP. I. II. XLII, 7—17.

EIN BEITRAG
ZUR FRAGE NACH DER INTEGRITÄT
DES BUCHES HIOB

VON

DR. KARL KAUTZSCH,
HILFSPREDIGER AN DER REFORMIERTEN GEMEINDE ZU DRESDEN.

TÜBINGEN
FREIBURG I. B. UND LEIPZIG
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1900

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

MEINEM TEUREN

VATER UND LEHRER

GEWIDMET

Inhaltsübersicht.

Seite.

Einleitung 1

I. Geschichtliche Entwickelung des Problems 3

II. Bestimmung der Aufgabe und allgemeine Gesichtspunkte zur Lösung 15

III. Was wissen wir von Hiob abgesehen von dem jetzigen Prolog und Epilog? 18

IV. Der sprachliche Charakter des Prologs und Epilogs für sich betrachtet 22

V. Der sprachliche Charakter des Prologs und Epilogs verglichen mit dem Stil der Reden 39

VI. Die zeitliche Fixierung des Prologs und Epilogs auf Grund ihrer Selbstaussagen in sachlichen Einzelheiten 45

VII. Die Übereinstimmung des Gedichtes mit Prolog und Epilog in sachlichen Einzelheiten 58

VIII. Die Stellung des Prologs und Epilogs zu dem Problem des Gedichtes 67

Resultat 87

Die Frage nach der Integrität des Buches Hiob ist nicht von rein litterargeschichtlichem Interesse. Sie hängt vielmehr aufs engste zusammen mit der Frage nach dem Zwecke des ganzen Buches. Das richtige Verständnis des Problems, wie es sich der Dichter gestellt und wie er es zu lösen oder doch seine Lösung anzudeuten versucht hat, ist mit den Fragen nach der Ursprünglichkeit einzelner wichtiger Stücke des Buches innig verflochten, setzt also eine Entscheidung in diesen Fragen in hohem Masse voraus. Gewiss würde es zu beklagen sein, wenn über solchen Einzeluntersuchungen der Sinn für den poetischen Wert des Gedichtes, wie es jetzt als ein abgeschlossenes Ganzes vor uns steht, verloren gehen sollte. Doch sind die Anregungen Herders („Vom Geist der ebr. Poesie“ I), der „über Länder und Zeiten“ und „über die Ruinen grosser Revolutionen des Geschmacks“ hinweg sich zuerst wieder als Dichter in den dichterischen Gehalt des unsterblichen Werkes hineinzuleben gesucht hat, auch in neuerer und neuester Zeit nicht vergessen worden. Die zahlreichen Übersetzungen in poetischer Form, wie sie seit den klassischen Werken von Ed. Reuss gerade auch aus der Hand gelehrter Hiobforscher (Duhm, Bäthgen, Kayser) hervorgegangen sind, und die z. T. den Zweck haben, das Verständnis des Buches als eines poetischen Kunstwerkes auch weiteren Kreisen von Gebildeten zugänglich zu machen, sind in hohem Masse

geeignet, jene Besorgnis zu zerstreuen. Jedenfalls aber befreit uns die von Herder gestellte Aufgabe nicht von der Pflicht, das Buch immer wieder auch vom litterarkritischen Standpunkt aus zu betrachten, die Fragen nach der Integrität oder Zusammensetzung des Ganzen, nach Ursprung, Art und Zweck der Eingliederung einzelner Teile einer immer erneuten sorgfältigen Prüfung zu unterziehen. Denn dass auch das Buch Hiob nicht genau in der Gestalt auf uns gekommen ist, wie es aus der Hand des ursprünglichen Dichters hervorgegangen ist, sondern dass auch hier wie bei der gesamten übrigen hebräischen Litteratur spätere Hände verbessernd oder verschlechternd, mit Verstand oder im Unverstand, mitgewirkt haben, um dem Buche die jetzige Gestalt zu geben, das dürfte nachgerade principiell von keinem Sachverständigen mehr geleugnet werden, wenn auch über das Mass dieser späteren Überarbeitungen noch nicht volle Übereinstimmung herrscht. Es ist nun aber keineswegs gleichgiltig für das Verständnis des Gedichts, wie man sich beispielsweise zu der Frage nach Ursprung und Eingliederung von Kap. 27. 28, oder zu den zweifellosen Verwirrungen des Textes in Kap. 24 ff. stellt, oder ferner, ob man die Lösung des Problems in den Jahwereden oder in den für echt gehaltenen Elihureden erblicken will. Je nach der Entscheidung in diesen Vorfragen wird auch ein verschiedenes Bild von dem Zweck und Ziel des ganzen Gedichtes zu stande kommen. In diesem Sinne ist es also nicht zu beklagen, wenn die Untersuchungen selbst über die wichtigsten jener Vorfragen sich noch immer in vollem Gange befinden.

Die beiden wichtigsten dieser Echtheitsfragen drehen sich um die Elihureden als einen späteren Einsatz einerseits, um Prolog und Epilog als ältere, geschichtliche oder sagenhafte Vorlage andererseits. Wie die scheinbar erledigte Frage nach der Echtheit der Elihureden durch Cornill (Einl.[1] 1891, § 38; [4] 1896, § 43) und namentlich

durch Budde („Beiträge“ 1876; Komm. 1896) in ein ganz neues Stadium getreten ist[1], so kann auch die Frage nach dem Ursprung von Prolog und Epilog, worin neuerdings Budde (Komm. 1896) und mit noch grösserer Sicherheit Duhm (Komm. 1897) das alte „Volksbuch“ von Hiob wiedererkennen, m. E. noch keineswegs als gelöst gelten. Mit dieser Frage nach Ursprung und Zweck des Prologs und Epilogs und nach ihrer Zusammengehörigkeit mit dem eigentlichen Gedichte haben wir es im folgenden zu thun. Ehe ich aber die in Betracht kommenden Einzelfragen genauer formuliere und ihre Lösung versuche, gebe ich eine kurze Übersicht über die geschichtliche Entwickelung unseres Problems.

I.

Geschichtliche Entwickelung des Problems.

Der erste Zweifel an der Echtheit des Prologs begegnet uns bei R. Simon in der „Histoire Critique du V. Test.“ (Nouv. edit. 1685, Liv. I. Chap. IV, pag. 30), jedoch nur in einer kurz hingeworfenen Bemerkung. Die beiden ersten Kapitel des Buches Hiob, meint Simon, seien, ähnlich wie die Überschriften und Beischriften in den Psalmen, in späterer Zeit, „par les Auteurs du Recueil de la Bible“, an die Spitze des Gedichtes gestellt worden, „en forme d'Argument ou de Prologue“, um das Ganze klarer und anschaulicher zu machen. Als einzigen Grund für späteren Ursprung des Prologs führt Simon die Verschiedenheit des Stils an — näher lässt er sich auf die ganze Frage nicht ein.

---

[1] Nur beiläufig möchte ich hier bemerken, dass ich auch diesen neueren Rettungsversuchen gegenüber an der bisher allgemein herrschenden Bestreitung der Echtheit der Elihureden festhalten muss, da mir andernfalls der Organismus des Ganzen und insbesondere der Zweck der Jahwereden unverständlich bleiben würde. Näheres über die Tendenz der Elihureden s. u. S. 70.

Nicht viel ausführlicher behandelt die Frage A. Schultens in seinem umfangreichen Hiobkommentar von 1737. Er sagt gegen Schluss der Vorrede: „De Introductione Cap. I et II stylo pedestri et Historico praemissa: itemque de Clausula, quae fortunatissimum diri casus exitum soluta oratione enarrat, a vs. 7 Cap. XLII sic censeo, Hebraei alicuius Collectoris vestigia in iis comparere, quae probabilem moveant conjecturam, *tum principium, tum finem, illo saltem habitu, adtextum esse ab aliquo vatum Hebraeorum,* quum in Canonem Ecclesiae Judaicae Codex hicce Hebraeo-Arabicus reciperetur. — Quando, et cuius auspiciis, id factum, jam disquirere nil attinet. Id curiosum magis, quam ad intelligentiam libri necessarium, majori otio deputatur.“ — Innere Gründe, aus denen man später eine Diskrepanz zwischen Prolog und Epilog einerseits und dem Dialog andererseits konstatiert hat, werden auch hier noch nicht zur Bestreitung der Echtheit jener Stücke herangezogen. Ja S. 1221 ff. wird die Bemerkung, dass Hiob נְכוֹנָה geredet habe (42 7) — ein Urteil, das bei späteren Auslegern im Hinblick auf Stellen wie 9 22 f. u. a. begreiflicherweise besonderen Anstoss erregt hat, — ausdrücklich aufrecht erhalten und gegen die verschiedenartigsten Einwendungen verteidigt.

Wie noch Schultens unter beständigem Hinweis auf arabische Einflüsse das hohe Alter des Dialogs betont, so hält auch der nächste Bestreiter der Echtheit des Prologs und Epilogs, Hasse (Magazin für die bibl. orient. Litteratur u. ges. Philol. 1789, I, S. 161 ff.), an der Abfassung des Gedichts in der salomonischen Zeit fest. Mithin erscheint auch ihm der äussere Rahmen des Buches als ein Zusatz „aus späterer Zeit, aus der Zeit der Sammlung des A. T. zu dem Ganzen, wie es jetzt ist.“ Es ist bemerkenswert, dass dieselben Gründe, die später, nachdem man mit der Ansetzung des Gedichtes bis zum Exil hatte herabgehen müssen, für ein höheres Alter von Prolog und Epilog geltend gemacht werden, hier gerade zum Beweis für spätere

Entstehung dieser Teile verwendet werden. Diese Gründe, die ich hier ausführlich wiedergebe, weil sie uns von jetzt ab immer wieder begegnen werden, sind nach Hasse folgende:

1. Die „matte Prosa“ der erzählenden Kapitel, im Gegensatze zu der feurigen Poesie des Gedichts.

2. Die Vorstellung vom Satan, im Gegensatze zu der noch einfachen Engel-Theorie des Gedichts.

3. Die Diskrepanz zwischen den historischen Angaben der Einleitung und den Aussagen des Gedichts, insbesondere

a) Die Nichterwähnung Elihus im Prolog.

b) Die Erwähnung der Kinder Hiobs in Kap. 19 17, die er doch nach Kap. II sämtlich verloren habe.

c) Der Charakter der Reden Hiobs im Gedicht, die nicht sowohl auf einen mit der Elephantiasis behafteten, kraftlosen leiblich Kranken, als vielmehr auf einen von Schwermut und allerlei inneren Leiden geplagten Dulder hinzuweisen schienen. (Vgl. u. S. 59.)

d) In der Einleitung versündige sich Hiob nicht gegen Gott (1 22, 2 10), wohl aber im Dialog (2 13; 3 1). Damit vertrage es sich nicht, dass Gott ihm schliesslich (42 7) doch mehr Recht gebe als seinen Freunden.

4. Der verschiedene Gebrauch der Gottesnamen: in der Einleitung gewöhnlich יהוה, im Buche selbst אלהים — „freilich nicht ohne Ausnahme“, wie Hasse zugesteht. (Vgl. u. S. 64ff.)

5. Die Bemerkung hinter 31 40: תַּמּוּ דִבְרֵי אִיּוֹב, reime sich nicht damit, dass Hiob gleichwohl in Kap. 40 3 4, 42 2–6 noch einmal, „freilich sehr matt“, selbst rede.

6. Auch Prolog und Epilog tragen nichts zur Lösung des im Gedichte gestellten Problems bei, des Problems nämlich, „ob Tugend mit Glück und Laster mit Unglück ohne Ausnahme verbunden“ sei. In diesem Sinne lasse es sich nicht mit dem übrigen Geist des Buches vereinigen, wenn im Prolog weiter nichts erzählt werde, als dass Gott den frommen Hiob durch Anstiften eines ihm unter-

geordneten bösen Geistes in solch Unglück habe geraten lassen.

7. Die runden Zahlen in der Einleitung und im Schluss, sowie die übertriebene Länge der Lebensjahre Hiobs seien paradox und unglaublich und daher weder rein historisch noch rein dichterisch.

8. Das Vorhandensein anderweitiger, z. T. differierender legendarischer Überlieferungen über Hiob in alten Übersetzungen (LXX), die sich an die historischen Nachrichten des letzten Kapitels anschliessen.

9. Die Stellung des Buches Hiob im Kanon hinter den (für exilisch erklärten) Psalmen und den Sprüchen.

Die beiden zuletzt genannten Punkte sollen mit dazu helfen, die Annahme einer Verbindung der verschiedenen, ursprünglich „unverbundenen und unverketteten", aber von einem Dichter herrührenden Redekomplexe (Dialog. Elihureden. Jahwereden) mit den aus der Sage stammenden historischen Notizen erst in nachexilischer Zeit wahrscheinlich zu machen. Demnach verdanken wir auch die Aufnahme des jetzigen Prologs und Epilogs in das Buch Hiob erst der Zeit, „da die Reste des hebräischen Altertums gesammlet und in ein Ganzes gebracht wurden". —

In ähnlicher Weise wird fernerhin die organische Zusammengehörigkeit von Prolog und Epilog mit dem Gedichte bezweifelt von Stuhlmann („Hiob. Ein religiöses Gedicht." Hamburg 1804. S. 36 f.; seine Hauptgründe s. bei Budde: „Beiträge" 1876, S. 31 Anm.), der vor allem die Restitution Hiobs im Epilog mit der Absicht des Gedichts unvereinbar findet und in jenen Stücken einen Zusatz aus späterer Hand erblickt; sodann von de Wette (in Daub u. Kreuzers „Studien", 3. Bd. 1807, S. 285 Anm.), der ebenfalls Prolog, Epilog (und Elihureden) als „dem Geiste des Ganzen durchaus entgegengesetzt" bezeichnet. (Vgl. dazu seine Einl. in das A. T.[8] ed. Schrader, S. 548 f.) — Bernstein (in Keil u. Tzschirners „Analekten" 1813, I, 3, S. 121 ff.) kann zwar

die Erwähnung des Satans nicht mehr zum Beweisgrund gegen die Authentie der erzählenden Stücke verwenden, da er das Gedicht selbst bereits bis in die späteren Zeiten des Exils herabsetzt. Aber die übrigen bereits genannten Gründe reichen für ihn aus, um jene Stücke als „eine Versündigung an dem Namen unseres Dichters“ zu bezeichnen. Auch Bernstein kommt noch nicht auf den Gedanken, dass der Stoff des Prologs und Epilogs als uralte Volkssage von dem Dichter selbst vorgefunden und von ihm als Rahmen für sein eigenes Werk benützt sein könne. Vielmehr ist er hierin noch ganz von seinen Vorgängern abhängig, wenn er die in Frage stehenden Stücke einem „ganz anderen, weit später lebenden Verfasser“ zuschreibt.

Den von Stuhlmann geltend gemachten Bedenken innerer Art schliesst sich v. Cölln in seiner Bibl. Theol. (1836. I, 295) an, während Knobel (StKr. 1842, II. S. 485 ff.) die Erwähnung der Kinder Hiobs in 19 17, 31 8 mit den Aussagen des Prologs unvereinbar findet. Dagegen halten andere Ausleger, wie Eichhorn (Allgem. Bibl. der bibl. Litt. X, S. 579 ff.), Rosenmüller (Schol. in V. T. V, S. 46), Umbreit, Vaihinger, Stickel u. a. an der Einheitlichkeit des ganzen Buches fest, meist ohne sich auf eine genauere Auseinandersetzung mit den seit Schultens geltend gemachten Bedenken einzulassen; doch vgl. Eichhorns Einl. in das A. T.[4] V. Bd. S. 189 ff. — Stickel verwirft den bereits von anderer Seite (in Gersdorfs Repertorium XXVI, 6. S. 502; nach Stickel S. 273) gemachten Vorschlag, die Satanstellen als Interpolation zu streichen, als einen „Akt der Verzweiflung“ und lässt Satanstellen, Prolog und Dialog von einer Hand, und zwar „vor der Zerstörung Jerusalems, im tieferen Südosten Palästinas“ verfasst sein, in einer Gegend, in der die Hebräer schon frühzeitig mit Sitte, Sprache und religiösen Ideen der benachbarten chaldäischen und arabischen Völkerstämme bekannt geworden seien. Aus jenem „von Chaldäa nach dem westlicheren Asien fliessenden Kultur- und Ideen-

strome“ sei auch die in einem vorexilischen Buche sonst beispiellose Vorstellung vom Satan im Buche Hiob abzuleiten. Auf diesem Wege sucht Stickel die Einheitlichkeit des vorexilischen Werkes einleuchtend zu machen. Doch rückt nun gerade durch eine genauere Untersuchung der Satanstellen unsere Frage in ein ganz neues Stadium. Schon Stickel hatte gegen die Vermutung zu kämpfen, dass die Satanstellen allein interpoliert sein könnten. Diese Hypothese wird nun aufgenommen und verteidigt durch Heiligstedt (Comment. in Jobum 1847), der zugleich die Bedenken gegen die Echtheit von Prolog und Epilog überhaupt einer eingehenden Prüfung unterzieht. Wie der erste Bestreiter, so möge auch der erste eigentliche Verteidiger der Echtheit jener Stücke hier etwas ausführlicher zu Worte kommen, weil sich bei ihm fast alle wesentlichen Gegengründe bereits vorfinden. Gegen die schon wiederholt genannten Bedenken macht er im Einzelnen folgendes geltend:

1. Die prosaische Form sei für die geschichtliche Erzählung ganz natürlich, während die poetische Form allein für die philosophischen Erörterungen des Dialogs angemessen sei.

2. Die Verschiedenheit der Gottesnamen beruhe auf der bestimmten Absicht des Dichters, den Namen יהוה nur da zu gebrauchen, wo er selbst als der Erzählende auftritt (einzige Ausnahme: 12 9), also nicht nur in Prolog und Epilog, sondern auch innerhalb des Gedichts in 38 1, 40 1 3 6, 42 1. Sonst steht im Gedicht אל, אלוה und שדי, während sich אלהים in Prolog und Gedicht in gleicher Weise vorfindet. (Vgl. unten S. 64ff.)

3. Das Wertlegen auf die Opfer in Prolog und Epilog erkläre sich leicht durch einen Rückblick auf die Patriarchenzeit, in die der Dichter die Geschichte Hiobs versetze. Durch die Erwähnung der Opfer giebt er seiner Erzählung altertümliche Färbung: mit den philo-

sophischen Erörterungen des Dialogs aber haben sie nichts zu thun.

4. Die in 19 17 erwähnten בְּנֵי בִטְנִי müssen nicht notwendig Hiobs eigene Kinder sein, vielmehr seien hier seine Nachkommen in weiterem Sinne („nepotes") darunter zu verstehen. (Vgl. unten S. 60 f.)

5. Die Thatsache, dass Hiob im Gedicht seine Geduld und Ergebenheit (1 21, 2 10) immer mehr verlasse, sei psychologisch wohl begreiflich, wenn man berücksichtige, wie er, durch unaufhörliche Schmerzen geplagt, schliesslich noch bemerken muss, dass ihn seine eigenen Freunde im Grunde für einen Gottlosen halten.

6. Dass Hiob in 42 7 Recht behalte gegenüber seinen Freunden, sei in vollem Umfange aufrecht zu erhalten, wenn man dabei weniger an die einzelnen herausfordernden Ausdrücke Hiobs Gott gegenüber, als vielmehr an seine Position in der eigentlichen Streitfrage denke, bei der es sich allein um „Recht" und „Unrecht" handeln kann. In dieser Streitfrage hat Hiob den Standpunkt vertreten, dass seine Leiden ihn ohne seine Schuld getroffen haben, und es sei des Verfassers Absicht, diese Meinung als die richtige hinzustellen. (Vgl. unten S. 75 ff. 85.)

7. Die im Epilog geschilderte Restitution Hiobs widerspreche nicht den Intentionen des Dichters. Dieser bekämpfe zwar im Dialog zunächst die alte Vergeltungstheorie in vollem Umfange, komme aber dann doch zu dem Resultate, dass zwar nicht jedes Leiden Strafe für Sünde sei, dass aber andererseits Gott gegen die Menschen immer gerecht sei. Daher müsse der Mensch auch bei Schicksalsschlägen, deren Ursachen er nicht verstehe, weil sie aus Gottes unerforschlichem Ratschlusse hervorgehen, seine Hoffnung auf Gott setzen, der schliesslich seine Sachen zu einem glücklichen Ausgange führen werde. Mit dem letzteren Gedanken stimme die Erzählung des Epilogs wohl überein. (Vgl. indessen zu dieser ganzen Frage unten S. 83 ff.) So

kommt Heiligstedt zu dem Resultat: „Non est, quod prologus et epilogus a carminis ipsius scriptore profectos [sic!] esse negetur"; ja er meint, „carmen Iobi, prologo et epilogo ab eo sejunctis, esse opus imperfectum et mancum, apto initio et fine carens, neque eam perspicuitatem, quae necessaria sit, ut penitus intelligatur, habere".

Dagegen sind nun nach Heiligstedt die Einwendungen gegen die Satanstellen im Prolog, d. h. 1 6–12 und 2 1–7a, berechtigt (vgl. dazu unten S. 54ff.), und zwar aus folgenden Gründen:

1. Das Gedicht mahne davon ab, nach den Gründen und Ursachen der Ratschlüsse Gottes zu forschen. Damit sei es nicht vereinbar, wenn in jenen Stellen die Veranlassung genau angegeben werde, aus der Gott dem Hiob seine Leiden schicke.

2. Bei der „Wette" zwischen Gott und dem Satan, die sich darum dreht, ob Hiob sich auch im Leiden bewähren werde, sehe der Satan Hiobs Verhalten, seine trotzige Auflehnung gegen Gott genauer voraus als Gott selbst.

3. Die Vorstellung vom Satan habe überhaupt in der vorexilischen Zeit, der das Buch Hiob angehöre, keinen Platz.[1] Man könne auch den Satan hier weder im Sinne von Stickel (s. oben S. 7f.) auffassen, noch mit Herder, Ilgen und Eichhorn in ihm einen guten Engel erblicken, um die Abfassung jener Stücke in vorexilischer Zeit begreiflich zu machen.

4. Nach Herausnahme der Stücke 1 6–12 und 2 1–7a entstehe im Zusammenhang keine Lücke, ja in Kap. I schlössen sich in diesem Falle die Suffixe in V. 13, die sich auf Hiob beziehen, viel leichter an V. 5 an, ebenso in Kap. II: V. 7b an 1 22, wenn man hinter נִיָּךְ ein יהוה ergänze. Damit sei zugleich die Ursache des Geschickes

[1] Dieser Grund fällt natürlich weg, sobald man die vorexilische Abfassung des Gedichts aufgiebt; vgl. unten S. 16f.

Hiobs auf Gott selbst zurückgeführt, was der eigentlichen Absicht des Dichters besser entspreche.

5. Auch in 1 Chron 21 1 werde in analoger Weise das, was nach 2 Sam 24 1 Gott zugeschrieben werde, auf den Satan zurückgeführt.

Somit seien die Satanstellen als eine spätere Interpolation zu bezeichnen, die wahrscheinlich von derselben Hand herrühre wie die Elihureden. — Für diese Hypothese hat indessen Heiligstedt nur wenige Anhänger gefunden. (Vgl. Spiess, „Hiob metrisch übers." 1852, S. 18); König hält in seiner Einl. in das A. T. S. 415 die Hypothese wenigstens für „nicht unmöglich", jedenfalls meint er, dass der ganze jetzige Prolog wohl nicht zur ersten Gestalt des Buches Hiob gehört habe. Die Mehrzahl der Ausleger, Verteidiger wie Bestreiter der Echtheit des Prologs, hält wenigstens an seiner Einheitlichkeit fest. Die Echtheit wird wieder bestritten von Magnus (philol. histor. Komm. zum Buche Hiob 1851) und besonders von Studer in den „Jahrbb. für protest. Theol." I (1875), S. 706 ff. (wo zugleich die Vermutung aufgestellt wird, der echte Eingang des Gedichts könne in den Kapp. 29. 30 enthalten sein), während die Mehrzahl der Ausleger, und zwar meist namhafte Gelehrte (so Hahn, Schlottmann, Hirzel, Ewald, Dillmann, Merx, Hengstenberg, Delitzsch, Reuss, Hitzig [Einl. des Komm. S. XXXIII!], auch Budde in seinen „Beiträgen zur Kritik des Buches Hiob" 1876, S. 29 ff., sowie deren Rezensent Smend in StKr. 1878, I, S. 159), sich noch nicht von der Stichhaltigkeit jener Gründe überzeugen können. Ihre Gegengründe sollen hier nicht im einzelnen angeführt werden, da sie uns im Verlaufe der Abhandlung selbst näher beschäftigen werden. Hier interessiert uns nur noch die Formulierung, die unser Problem im letzten Stadium seiner Entwicklung erfahren hat, seit man nämlich das ganze Gedicht mit Entschiedenheit in die exilische, resp. nachexilische Zeit versetzt hat. (So u. a. Budde: um 400;

Duhm: 1. Hälfte des 5. Jhs.) Die Bedenken gegen Prolog und Epilog blieben bestehen, aber einen späteren Zusatz konnte man nun nicht mehr wohl darin erblicken. Somit machte sich allmählich die Meinung geltend, es müsse in diesen Stücken der Stoff einer alten Volkssage enthalten sein, der von einem späteren, bezw. von dem Dichter des Dialogs selbst mit dem Gedichte zusammengearbeitet worden sei. So urteilt Cheyne („Job and Solomon“ 1887, S. 66 ff.): man könne nicht mit Sicherheit behaupten, dass der Prolog von dem Verfasser der Reden geschrieben sei. Dem Prolog liege offenbar eine traditionelle Erzählung zu Grunde, und es sei keine „wilde Konjektur“, anzunehmen, dass die ersten beiden Kapitel ursprünglich den Hauptteil einer selbständigen Prosaschrift gebildet haben, wie solche etwa auch über Elia, Bileam und Daniel im Umlauf gewesen seien. Nur könne der Verfasser dieser Prosaschrift nicht identisch sein mit dem Verfasser des Epilogs: dieser rühre vielmehr, wenn nicht von dem Verfasser der Reden, so doch von einem Späteren her, der das ganze übrige Werk vor sich gehabt, mit seinen Konzessionen an die populäre Vergeltungslehre aber wieder viel Missverständnis in betreff des Problems verschuldet habe. Die Prosaschrift selbst (d. h. der jetzige Prolog) könne nicht vor der chaldäischen Periode geschrieben sein, wobei man jedoch nicht zu vorschnell weiter ins Exil herabgehen dürfe. Nach dieser Auffassung würde also zeitlich kein grosser Zwischenraum zwischen der Abfassung des Prosabuches und des Gedichts anzunehmen sein. Damit fällt die Schwierigkeit, die in dem Vorkommen des Satan in jener (älteren) Prosaschrift zweifellos besteht, wenn auch Cheyne zu der Ansicht neigt, dass der Verfasser dieser Prosaschrift der erste gewesen sei, der die Person des Satan — eine rein hebräische Vorstellung — eingeführt habe (und zwar hier noch im Wesentlichen als „Agenten“ Jahwes, noch nicht als „Widersacher“ wie in Sach 3 oder gar in 1 Chr 21). — Übrigens ist her-

vorzuheben, dass Cheyne diese Annahme einer Prosaschrift von Hiob, sofern sie einem besonderen Verfasser zugeschrieben werden soll, nur als eine Vermutung hinstellen will. Ebensogut, meint er, könne auch der Verfasser der Reden selbst den Prolog geschrieben haben. Da Cheyne den Prolog dogmatisch auffasst (vgl. näheres hierüber unten S. 79 ff. und 86) und eine gewisse Lösung des Problems schon in ihm erblicken will, so sucht er die Diskrepanzen in der Problemstellung und -Lösung zwischen Prolog und Gedicht[1] durch die Annahme zu erklären, dass derselbe Verfasser das Problem von mehreren Seiten beleuchtet und der im Prolog dargebotenen Lösung in den Reden noch eine weitere Erörterung der Frage von anderen Gesichtspunkten aus habe folgen lassen, sodass er das Problem gewissermassen zum Gegenstand einer allgemeinen Diskussion gemacht habe — eine Annahme, die (unter Voraussetzung der dogmatischen Auffassung des Prologs!) viel von ihrer Unwahrscheinlichkeit verliert, wenn man sich daran erinnert, dass nach Cheyne der Epilog als unecht gestrichen werden soll, dass also die erörterten Fragen thatsächlich offene bleiben. — Die letztere Ansicht, nach der auch der Prolog aus der Hand des Verfassers der Reden herstammen soll, hat Cheyne nach Wildeboer („Die Litteratur des A. T." 1895, S. 382 Anm.) in „The Expositor" (April 1892, p. 248) bestimmter ausgesprochen und damit auch nach Wildeboers Meinung (der jedoch den Epilog für echt hält) das Richtige getroffen.

Von einer „älteren Schrift" von Hiob (vgl. Hes 14 14) redet ferner auch J. G. E. Hoffmann („Hiob" 1891). Diese Schrift hat nach Hoffmann (S. 22) einen selbständigen Dialog besessen (vgl. unten S. 75) und die Idee der Bewährung

---

[1] Prolog: Kann der Mensch fromm bleiben, ohne dass er irdischen Vorteil davon hat? Epilog: Wie verträgt sich das Leiden des Unschuldigen mit Gottes Gerechtigkeit?

eines Gerechten zum Grundgedanken gehabt, „wie derselbe noch in der Einleitung und im Schluss unseres Buches so deutlich hervortritt, dass man beide für unecht gehalten hat, obwohl Bau und Stil bis ins Einzelnste sie mit dem Dialog verbinden“. Auch Laue schliesst sich in seiner eingehenden Untersuchung („Die Komposition des Buches Hiob“, S. 123) dieser Auffassung an. Nach scharfer Betonung namentlich der inneren Diskrepanzen zwischen Prolog und Epilog mit dem Gedicht entscheidet er sich doch für jene Auffassung Cheynes, nach der der Dichter den Stoff einer im Volke umgehenden Hiobsage frei reproduziert seinem Gedichte vorangestellt hat. Nur die Person des Satan, die in der vorexilischen Litteratur ganz unbekannt sei, gehöre nicht zu diesem älteren Stoffe: vielmehr habe der Dichter diese Figur selbst geschaffen und in den überlieferten Sagenstoff verwoben. — Nachdem ferner Wellhausen (Rez. des Dillmannschen Komm. in den „Jahrbb. für deutsche Theol.“ 1871, S. 555) und (nach Budde, Einl. des Komm. S. IX Anm.) auch M. Vernes (Revue de l'hist. d. rel. 1880, p. 232) und Bickell („Das Buch Hiob“ 1894) die Vermutung ausgesprochen haben, dass die Volkssage von Hiob, an die sich der Dichter in seinem Prologe „nicht bloss dem Stoffe, sondern auch der Form nach“ (Wellh.) angelehnt habe, wohl auch schon schriftlich fixiert gewesen sein müsse, formuliert Budde (Komm. 1896) die These vom „Volksbuch von Hiob“ bestimmter. Dieses Volksbuch, dem alles Wesentliche von Hi 1 1—2 10 und 42 7-17 (auch die Satanstellen!) angehöre, habe der Dichter lediglich von einander gelöst, um sein eigenes Werk zwischen Anfang und Ende einzuschieben und mit dem Überlieferten zu verklammern. Das Buch selbst sei nicht im Auslande entstanden, wie sein Stoff (S. XII f.), sondern in Israel abgefasst, und zwar, wie Hes 14 14 zeige, wohl „gegen das Ende seines vorexilischen, selbständigen Bestehens“ (S. VIII). — Geradezu als etwas

Selbstverständliches setzt der neueste[1] — stets zu neuem Nachdenken anregende — Ausleger des Buches Hiob, B. Duhm (1897), diese These voraus. Die von ihm (Einl. S. VII f.) in sieben Punkten angeführten Gründe sind uns im Wesentlichen schon bekannt (vgl. oben S. 5 f.) und sollen uns nicht hier, sondern in der Abhandlung selbst weiter beschäftigen. Duhm lässt das Volksbuch nebst seinem ursprünglichen Dialog im Osten von Palästina (S. 3) geschrieben sein, und zwar in der vordeuteronomischen Zeit (S. VIII): zur Zeit Hesekiels müsse das Buch jedenfalls schon allbekannt gewesen sein.

II.

Bestimmung der Aufgabe und allgemeine Gesichtspunkte zur Lösung.

Die vorstehende „Geschichte des Problems" zeigt, dass über Entstehungszeit und ursprünglichen Zweck des Prologs und Epilogs zum Buche Hiob von jeher die Ansichten ziemlich weit auseinander gegangen sind. Überblickt man die Entwickelung jenes Problems im Ganzen, so kann es fast komisch erscheinen, wie diese drei kleinen Kapitel durch die Jahrhunderte hin und hergeschoben worden sind, ohne einen festen Ruhepunkt zu finden: ursprünglich für uralt gehalten, und zwar für gleichalterig mit dem Gedicht; dann für exilisch oder nachexilisch, und zwar für jünger als das Gedicht; endlich für vorexilisch oder vordeuteronomisch, und zwar für älter als das Gedicht. Andere Bücher haben gewöhnlich nur das Schicksal, von der vorexilischen in die nachexilische Zeit herabzuwandern. Kehrt ein Buch auf diesem Wege wieder um, so kann man wohl mit Recht

[1] Der allerneueste „Kommentar über das Buch Job" von E. v. Winterfeld (Anklam-Leipzig 1898) nimmt in seinem inzwischen erschienenen 1. Hefte, das nur die Übersetzung bietet, zu der Frage nach dem „Volksbuch" noch keine Stellung.

fragen, ob hier nicht ein Fehler in der Methode begangen worden ist. Ich erblicke diesen Fehler bei den neuesten Auslegern des Buches Hiob darin, dass sie zu einseitig mit inneren Gründen operieren, um die Unvereinbarkeit des Gedichts mit Prolog und Epilog zu erweisen. So wichtig diese Gründe für das Gesamtverständnis des ganzen Werkes sind, so wenig dürfen sie in den litterarkritischen Einzelfragen allein den Ausschlag geben — wird ihnen doch auch stets ein stark subjektives Gepräge anhaften. Demgegenüber scheint es mir notwendiger, noch einmal auf die Selbstaussagen des Prologs und Epilogs in sprachlicher und sachlicher Hinsicht einzugehen, um daraus einen Schluss auf die Abfassungszeit der Kapitel zu ermöglichen. Namentlich der sprachliche Beweis für die Theorie von dem „alten" Volksbuch (das nach Duhm S. 1 unverändert von dem Dichter der Reden rezipiert sein soll!) fehlt aber bis jetzt noch völlig. Man könnte einwenden, der Umfang der betreffenden Stücke sei zu gering, um einen sicheren sprachlichen Beweis daraus zu führen. Indessen, handelt es sich um den Unterschied von vordeuteronomisch oder nachexilisch, so dürfte eine sprachliche Untersuchung auch jener drei kleinen Kapitel keineswegs unfruchtbar sein. — Was übrigens die zeitliche Ansetzung des Buches Hiob, bezw. des Dialogs selbst, betrifft, so will ich gleich hier bemerken, dass ich mich in dieser Frage vor allem an Budde anschliesse, der das Buch um 400 entstanden sein lässt. (Vgl. die eingehende Untersuchung S. XXXIX ff. des Kommentars.) Eine genauere Begründung kann ich mir deshalb hier ersparen. Es kommt mir nur darauf an, festzustellen, dass der Dichter des Hiob sämtliche Hauptquellen des Pentateuch bereits vor sich gehabt hat — auch den Priesterkodex.[1] Letzteres giebt Budde sogar für 42 17 zu

[1] Hinsichtlich der zeitlichen Ansetzung des Priesterkodex, den ich im Folgenden mit „P" bezeichne, bemerke ich, dass ich mich in

(S. XLIII), während Duhm (S. IX des Komm.) der Meinung ist, dass der Dichter von Hi 38 4 ff. das erste Kapitel der Genesis mit seinen fortgeschritteneren Vorstellungen von der Weltschöpfung noch nicht gelesen haben könne. Duhm setzt daher die Lebzeit des Dichters in die erste Hälfte des 5. Jhdts. Aber aus jener Stelle ist m. E. nichts für die Priorität des Hiob zu schliessen: in 38 4 ff. redet eben der Dichter (vgl. Duhm S. 182 f.), und wenn dieser mit poetischem Schwunge die Weltschöpfung beschreibt, so ist es keineswegs verwunderlich, wenn er nicht in allen Einzelheiten mit der „primitiven Naturwissenschaft" in Gen I übereinstimmt, auch wenn er das Kapitel bereits gelesen hat. Jedenfalls kann diese Stelle nicht die sonstigen Anklänge des Hiob an P (vgl. bes. unten S. 38) entkräften. Bin ich somit geneigt, in der Ansetzung des Hiob mit Budde weiter hinabzugehen (bis um 400), so möchte ich andererseits die Frage nach der Priorität auch der Sprüche vor Hiob nicht ohne weiteres im Sinne Buddes entscheiden (vgl. S. XLIII und dagegen Seyring, „Die Abhängigkeit der Spr. Sal. Kap. 1—9 von Hiob" etc., S. 35 ff.; Wildeboer, die Sprüche S. XVI; Kautzsch, Abriss[2] S. 212).

Die vorliegende Abhandlung beabsichtigt nun zunächst — nach Erledigung der Vorfrage nach etwaigen sonstigen äusseren Zeugnissen für das „Volksbuch" von Hiob (Hes 14 etc.) — den umstrittenen drei Kapiteln wieder einen festen Platz in der hebräischen Litteratur anzuweisen. Dies geschieht durch eine genaue Untersuchung der sprachlichen und sachlichen Eigentümlichkeiten des Prologs und Epilogs. In zweiter Linie hat diese Untersuchung auch gleich die Übereinstimmung bezw. die vermeintliche Diskrepanz jener Stücke mit dem eigentlichen Gedichte in Stil und sach-

dieser Frage an die jetzt fast allgemein herrschende Auffassung anschliesse — trotz W. Möller's „Hist. krit. Bedenken gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese" (Gütersloh 1899), welche Schrift ich leider nicht mehr eingehend berücksichtigen konnte.

lichen Einzelheiten festzustellen. Endlich wird die Frage zu besprechen sein, wie sich Prolog und Epilog zu dem Problem des Gedichtes und seiner Lösung verhalten. Hier wird uns eine Reihe von Einzelfragen begegnen: welches die „Lehre“ des Gedichtes ist; ob auch Prolog und Epilog schon eine „Lehre“ — die Lehre des alten Volksbuches — enthalten; worin diese besteht und wie sie sich zu der „Lehre“ des Gedichtes verhält; ob es nicht noch eine ganz andere Auffassung des Prologs und Epilogs giebt, die die scheinbaren inneren Widersprüche zwischen dem „Volksbuch“ und dem Gedicht am besten zu lösen vermag. — Auf dem angegebenen Wege hoffe ich zeigen zu können:

1. dass mindestens die Annahme, der jetzige Prolog und Epilog des Buches Hiob seien identisch mit dem bereits vor dem Deuteron. schriftlich fixierten „Volksbuche“, unhaltbar ist;

2. dass überhaupt die Annahme eines Volksbuches zum Verständnis von Hi 1. 2. 42 7–17 unnötig ist.

III.

Was wissen wir von Hiob abgesehen von dem jetzigen Prolog und Epilog?

Die Frage nach den äusseren Zeugnissen für die Hiobsage und das „Volksbuch“ von Hiob ist schnell erledigt. Gar nichts wissen wir von einem Buch über Hiob, sehr wenig von einer älteren Hiobsage. Nicht mehr als der Name und das Prädikat besonders hoher Gerechtigkeit ist es, was von Hiob neben Noah und Daniel in Hes 14 14 ff. 20 berichtet wird. Gänzlich hinfallen würde natürlich auch dieses Argument für den, der etwa noch an der vorexilischen Abfassung des Gedichtes festhalten wollte, wogegen wir uns jedoch oben (S. 16 f.) entschieden haben. Denn dann würde die Hesekielstelle einfach auf der Lektüre des

Buches Hiob beruhen (so noch Dillmann S. XVI)[1], und die These vom „Volksbuche“ würde rein in der Luft schweben. Dasselbe würde der Fall sein, wenn J. Halévy (Recherches bibliques, 6me fasc., pag. 222 ff.) Recht hätte mit der Behauptung: „ceux qui savent dans quel état d'altération et de difformité le texte d'Ézéchiel nous est parvenu n'hésiteront pas un seul moment à reconnaître que les formes דנאל et איוב ne sont que des simples corruptions des formes pentateutiques חנוך et אנוש“ (vgl. die Sethitentafel Gen 5, wo V. 9 ff. von Enos nichts Näheres, V. 22 ff. von Henochs Frömmigkeit und Entrückung, V. 29 von Noah berichtet wird). Auch wenn wir diese etwas willkürliche Annahme zurückweisen, so ist doch Hes 14 nicht geeignet, ein besonders kräftiges Zeugnis für ein „Volksbuch“ von Hiob abzugeben. Schon aus dem Namen איוב ist mit Sicherheit auf den Stoff der Sage nichts zu schliessen. Die Deutung „der Befeindete“ ist nicht zu belegen, da sämtliche Nomina nach der Grundform qĭṭṭôl aktive Bedeutung haben (vgl. die Beispiele, nebst der scheinbaren Ausnahme יְלוֹד geboren, in Ges.-Kautzsch[26] § 84[b], 24). Viel näher liegt es, an die Ableitung des Stammes איב (שׁוב = אוב) vom arab. آبَ zu denken, wovon أَوَّابٌ gebildet ist, mit der Bedeutung: „qui serio se ad Deum convertit“ (Freytag, Lex. arab.-lat. I, S. 69), der sich Bekehrende. (So Ewald S. 19, Delitzsch S. 45; mit Ein-

[1] Im Gegensatze dazu kann ich mich im Hinblick auf Hes 14 16 18 20 des Eindrucks nicht erwehren, dass nicht nur der Dialog, sondern auch die Erzählung des Buches Hiob von jenen Stellen in gewissem Sinne abhängig sei. Man beachte die Wendung: „weder Söhne und Töchter würden sie retten, nur sie allein würden gerettet werden“, und vergleiche dazu Hi 1 18 ff.! Der Prophet redet von den „Söhnen und Töchtern“ der Frommen noch ganz im Allgemeinen, der Dichter macht davon die Anwendung auf einen ganz bestimmten Fall. Dass Hes schon an den thatsächlichen Verlust der Kinder Hiobs gedacht haben sollte, wie ihn Hi 1 berichtet, wird schon durch den Hinblick auf Noah und Daniel unwahrscheinlich gemacht, bei denen doch unmöglich mit dem Unglück der Kinder exemplifiziert werden kann. (Vgl. dazu Bertholet, Hesekiel, S. 76.)

schränkungen auch Dillmann S. 2 f.) Somit würde also schon der Name auf eine „Bekehrung“ Hiobs, folglich doch wohl auch auf eine vorangegangene Verschuldung seinerseits hinweisen. Dies ist aber nun das Gegenteil von dem, was die neueren Ausleger von dem alten „Volksbuche“ erwarten. Der Hiob dieses Volksbuches muss nach ihrer Meinung ein Frommer κατ᾽ ἐξοχήν gewesen sein, er muss sich im Gegensatze zu dem Hiob des Gedichtes in allen Anfechtungen „restlos bewährt“ haben (vgl. unten 75 ff.): von einer „Bekehrung“ kann also bei ihm nicht die Rede sein. Die Schwierigkeit, die dieser Auffassung aus der Etymologie des Namens erwächst, sieht Budde S. IX ein und ist daher geneigt, „eine leichte volksetymologische Umbildung eines an sich farblosen Namens in die bedeutungsvollere Namensform איוב“ anzunehmen, während Duhm S. 2 eine etymologische Deutung des Namens überhaupt verbietet und es bezweifelt, ob das K^{e}tib ihn mit Recht durch das vorgesetzte א von dem Namen יוֹב in Gen 46 13 unterschieden habe. Hierbei ist indessen zu bemerken, dass statt der Form יוֹב an den beiden anderen Stellen, an denen die 4 Söhne Issachars aufgezählt werden (und zwar jedesmal in derselben Reihenfolge wie in Gen 46 13), nämlich in Num 26 23 f. 1 Chron 7 1, jedesmal die Form יָשׁוּב steht. Entweder ist also יוֹב in Gen 46 13 nur aus יָשׁוּב verschrieben, oder beide Formen sind ihrer Bedeutung nach so enge verwandt, dass die eine gelegentlich für die andere gebraucht werden konnte. Welche Bedeutung aber beiden Namen zu Grunde liegt, wird aus der Form יָשׁוּב hinlänglich klar: es ist gerade der von Duhm für den Namen אִיּוֹב perhorrescierte Gedanke des Sichbekehrens. (Vgl. auch Kautzsch, Apokr. und Pseudep. II, S. 38).

Es ist zuzugeben, dass der Held der Volkssage, wenn er eine geschichtliche Person war, diesen Namen rein zufällig als Eigennamen gehabt haben kann. Gehört aber auch seine Person der Sage an, so wird eine absicht-

liche Wahl des Namens von seiten des Dichters bezw. im Volksmunde im Hinblick auf die von ihm erzählte Geschichte schon weit wahrscheinlicher. Will man den Namen aus diesem Grunde etymologisch deuten, so bleibt, wie wir gesehen haben, keine andere Bedeutung als die des Sichbekehrens übrig, und eines der Hauptargumente gegen die Echtheit des Prologs (vgl. oben S. 5) wäre schon dadurch hinfällig geworden. Der Hiob der Volkssage ist dann schon durch seinen Namen wenn auch nicht als ein Sünder, so doch auch nicht als ein absolut Heiliger charakterisiert. Etwas Bestimmteres aber können wir aus Hes 14 nicht schliessen. Nichts erfahren wir über die Heimat des Hiob (über עוץ s. unten S. 47), nichts auch über sein näheres Geschick; nichts, als dass er ein frommer Mann gewesen sei wie Noah und Daniel. Gewiss kann man daraus schliessen oder vermuten, dass Israel schon vor dem Exil „von Hiob so gut wie von Noah zu erzählen wusste“ (Budde S. VIII). Aber mussten diese Erzählungen schriftlich fixiert sein? Fehlt nicht vielmehr andererseits für Daniel jede Spur eines solchen vorexilischen „Volksbuches“, so dass man sogar in dem Helden des um so viel später entstandenen Buches Daniel eine ganz andre Person hat erblicken wollen als in dem von Hes genannten Frommen der Vorzeit? (Vgl. Driver-Rothstein, Einl. S. 547, Anm. 3.) Eine Volkssage kann lange im Volksmunde fortleben, ehe sie schriftlich fixiert wird, ja bisweilen stirbt sie aus ohne eine solche Fixierung. Auf das Alter der Hiobsage in der Gestalt eines Volksbuches kann jedenfalls aus der Hesekielstelle allein gar nichts gefolgert werden. (Vgl. Bertholet, Hesekiel, S. 75.)

Auch aus der vermeintlichen Abhängigkeit der Hiobsage von der indischen Hariçtschandrasage, die im Eingange allerdings eine ganz auffallende Ähnlichkeit mit dem Prologe des Buches Hiob zeigt (vgl. die von Schlottmann mit. geteilte Probe in der „Deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben“ 1850, Nr. 23) wird man

kein Kapital für ein altes Volksbuch von Hiob schlagen können. Denn jene indischen Dichtungen sind, wie Schlottmann (Komm. S. 17 f.) nachweist, viel jüngeren Ursprungs und offenbar erst nach Berührung mit christlichen Missionaren auf Grund der biblischen Erzählung entstanden. — Noch weniger beweist der christliche Zusatz in der LXX zu Hi 42 17, wo Hiob als „πέμπτος ἀπὸ Ἀβραάμ“ bezeichnet wird, oder endlich die späteren Erwähnungen Hiobs in Tob 2 12 14 und Jac 5 11 — wo übrigens Hiob überall, trotz der vermessenen Reden, die er im Dialog gegen Gott schleudert, ohne weiteres als ein Muster der Geduld und Frömmigkeit hingestellt wird.

Wir sind mithin für die Konstatierung eines „Volksbuchs“ von Hiob fast ausschliesslich auf das Streitobjekt selbst, nämlich auf Hi 1 1—2 13, 42 7–17 angewiesen. Diese Stücke haben wir nun zunächst in stilistischer Beziehung und nach ihren sachlichen Einzelheiten genauer zu untersuchen, und zwar sollen jedesmal zuerst ihre Selbstaussagen für sich, abgesehen von dem Gedichte, geprüft werden, um schon daraus einen Schluss auf ihre Abfassungszeit zu ermöglichen; in zweiter Linie sollen sie mit dem Gedichte verglichen und ihre Zusammengehörigkeit bezw. vermeintliche Diskrepanz mit demselben untersucht werden.

IV.

Der sprachliche Charakter des Prologs und Epilogs für sich betrachtet.

Eine ganz genaue Bestimmung der Abfassungszeit allein aus dem Stil ist bei dem geringen Umfange der in Betracht kommenden Stücke unmöglich. Indessen dürften sich schon aus dem Stil gewichtige Gründe ergeben für die Entscheidung der Frage, ob die Stücke der ältesten israelitischen Litteratur angehören, oder ob sie nachexilisch sind. Wäre das „Volksbuch“, so wie es uns jetzt vorliegt, in vor-

deuteronomischer Zeit geschrieben, was Duhm S. VIII behauptet, so müssten wir von dem Stil unbedingt erwarten, dass er frei sei, wenn auch nicht von den charakteristischen Redewendungen und Ausdrücken des Jeremia und des Deut., so doch jedenfalls von erweislichen Aramaismen (spätere Zusätze könnten dabei ausgenommen werden) und von allen den Wortformen und Gedankenverbindungen, die nachweislich Charakteristika von P sind und somit erst seit dem Exil auftreten. Ist dies nicht der Fall, so wird die nachexilische Niederschrift der Stücke als erwiesen gelten müssen, falls nicht der Nachweis geliefert werden kann, dass an den entscheidenden Stellen Überarbeitungen stattgefunden haben. Denn das umgekehrte Verfahren, das Duhm an einigen Stellen einschlägt, indem er an jenen Punkten vielmehr P von unserem Buche abhängig sein lässt (vgl. bes. unten S. 38), halte ich methodisch für unrichtig und möchte es daher von vorn herein zurückweisen. Handelt es sich um Ausdrücke, die unserem Buche allein mit P gemeinsam sind (und es fehlt, wie wir sehen werden, keineswegs an solchen), die sich aber hier zum erstenmale häufig finden, so haben wir angesichts des Schweigens der übrigen vorexilischen Litteratur methodisch nicht das Recht, die litterarische Abhängigkeit auf seiten von P zu konstatieren. Vielmehr werden sich unsere kleinen drei Kapitel in solchem Falle hinsichtlich der Priorität einem Werke wie P gegenüber ohne weiteres unterzuordnen haben.

Unter diesen Voraussetzungen sind in der nachfolgenden Aufzählung der lexikalischen, formalen und syntaktischen Besonderheiten unserer Stücke natürlich solche sprachliche Erscheinungen weggelassen worden, die sich gleichmässig in allen Entwickelungsperioden der hebräischen Sprache finden. Aufgenommen sind dagegen vor allem diejenigen, die mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit auf exilische bezw. nachexilische Zeit hinweisen; sodann auch solche, deren erstmaliger Gebrauch zeitlich noch nicht

genau fixiert werden konnte. „Nachweislich alte“ sprachliche Erscheinungen zu konstatieren, dürfte gerade bei unserem Buche recht schwer halten, da ja eine archaistische Färbung der Erzählung angesichts des Stoffes nicht nur wahrscheinlich, sondern so gut wie selbstverständlich ist — wie manche volkstümliche Märchenerzählung zeigt nicht auch heute noch dieselbe Erscheinung!

1. Lexikalisches.

Kap. I V. 1. תָּם kommt ausser im Buche Hiob (1 1 8. 2 3. 8 20. 9 20 ff.) nur noch Ps 37 37. 64 5. Prov 29 10 in der Bedeutung „rechtschaffen“ vor, in der älteren Litteratur nur ein einzigesmal: Gen 25 27, wo es von Jakob in etwas anderem Sinne gebraucht wird („ein sanfter Mann“ Kautzsch; cf. Holzinger, Genesis S. 179). Das fem. (תַּמָּתִי) steht nur Cant 5 2. 6 9. Häufiger ist sonst (meist bei P und später) תָּמִים in demselben Sinne.

אֱלֹהִים: über den Gebrauch der Gottesnamen s. unten S. 64 ff.

V. 3. אָתוֹן: cf. Sach 9 9. 1 Chr 27 30; häufig auch in älteren Büchern. „Eselin“ ist 2 Sam 19 27 noch חֲמוֹר; bald hat sich jenes Wort dafür durchgesetzt. Vgl. König, Lehrgeb. III 169[1].

עֲבֻדָּה „Dienerschaft“ nur hier und Gen 26 14 (J).

V. 5. הַשְׁכִּים fehlt zwar bei P vollständig, ist aber in späteren Büchern keineswegs selten (Prov 27 14. Cant 7 13. Ps 127 2. 2 Chr 20 20. 29 20. 36 15).

אוּלַי fehlt ebenfalls bei P ganz, steht aber, abgesehen von vielen älteren Stellen, auch Hes 12 3. Jes 47 12. Thren 3 29. Jer 51 8. Jon 1 6.

V. 6. Über בְּנֵי הָאֱלֹהִים und שָׂטָן s. unten S. 53 f. und 54 ff.

V. 7. שׁוּט „umherstreifen“ steht nur noch 2 Sam 24 2 und 8. Am 8 12. Jer 5 1; ferner ausser hier und 2 2 an 8 nachexilischen Stellen: Hes 27 8 26 (hier = „rudern“), Jos

23 13 („Dt“; Pol. = „geisseln“); Jer 49 3. Zach 4 10. Num 11 8. 2 Chr 16 9. Dan 12 4 (überall = „umherschweifen“, auch von den Augen gebraucht).

V. 15. נָפַל nur hier absolut = „einfallen“, sonst immer mit einer Präposition (בְּ und dgl.) verbunden. Jene Erscheinung setzt einen längeren Gebrauch des Ausdrucks voraus, ist also nicht an den Anfang, sondern an den Schluss der Entwickelung zu setzen.

V. 17. שָׁמוּ: cf. Budde S. 5: „Der häufige und mannigfaltige Gebrauch des bequemen שים (vgl. unser „machen“) im Buche Hiob gehört zu den sichersten Kennzeichen später Sprache.“ Mithin hat nach Budde der Dichter des Hiob recht erheblich in den Stil des ihm vorliegenden „Volksbuches“ eingegriffen.

V. 19. פְּנֵה steht nur noch 1 Sam 14 38. 1 Kön 7 34. 2 Kön 14 13. Jes 19 13. 28 16 und zweimal bei Zephanja; dann 20mal an nachexilischen Stellen (wobei Jer 31 38 40 mit eingerechnet sind).

V. 22. תִּפְלָה, von dem nicht zu belegenden Stamme תפל (arab. تَفَلَ) ist erst aus dem späteren (nachexilischen) Sprachgebrauche zu belegen. Ausser hier und Hi 24 12 findet es sich nur noch an einer jüngeren Stelle des Buches Jeremia (23 13) in der Bedeutung „Ungereimtes“, „Abgeschmacktes“. Dem Sinne nach ist es etwa mit נְבָלָה am nächsten verwandt. In gleicher Bedeutung steht תָּפֵל (nicht zu verwechseln mit תָּפֵל Tünche Hes 13 10ff. 22 28, von einem anderen Stamme תפל = טפל; gegen König, Lehrgeb. II S. 80) ebenfalls nur an 2 nachexilischen Stellen, nämlich Hi 6 6. Thren 2 14. Im Neuhebr. finden sich תָּפֵל und תפלה in derselben Bedeutung, im Unterschiede von תפל (= טפל) und תְּפִילָה (adhaerere, adhaesio; cf. Buxtorf, Lex. Chald., Talm. et Rabbin. ed. Fischer 1869, S. 1298), die auf das hebr. תָּפֵל = Tünche zurückweisen.

Kap. II. V. 3. תֻּמָּה Frömmigkeit findet sich ausser hier und 2 9 (27 5. 31 6) nur noch Prov 11 3. Häufiger,

auch in älteren Büchern, ist תֹּם in der gleichen Bedeutung. Nach Delitzsch (S. 64) ist תָּמָה wie קִבֵּל (2 10) „mehr aramäisch als hebräisch."

V. 8. חֶרֶשׁ: Von den 15 Stellen, an denen das Wort vorkommt, lassen sich höchstens Jes 30 14 und Jer 19 1 als vorexilisch in Anspruch nehmen. Die anderen (auch Jer 32 14) sind später. Die ursprüngliche Bedeutung ist „Thon", abgel. „Scherbe" (Jes 30 14. Hi 41 22. Ps 22 16), was nicht für besonders hohes Alter der Jesajastelle spricht.

גָּרַד ist ἅπαξ λεγόμενον (arab. جَرَدَ). Das Fehlen des Wortes in der übrigen hebr. Litteratur ist auffallend, um so mehr, als es kein anderes hebr. Wort in gleicher Bedeutung giebt (allenfalls קצע abschaben Lev 14 41, vgl. קצה Hiph. ibid. V. 43). Verwandt ist חרש, חרם, beide nicht zu belegen; חֶרֶם Schorf, Krätze: Deut 28 27. Bestimmteres wird sich über das Alter des Wortes im Hebr. kaum aussagen lassen. Da es jedoch im Aramäischen (גרד, קרד) und im Syrischen (ܓܪܕ) wieder häufiger auftritt, so scheint es auch im Hebräischen eher jung als alt zu sein.

V. 10. קִבֵּל steht nur noch Prov 19 20. Esr 8 30; 3mal in Esth, 4mal in Chron; vgl. קִבֵּל (Pa'el von קבל) Dan 2 6. 6 1. 7 18 = „annehmen" (hebr. לקח). Das Hiph. הִקְבִּיל kommt nur Ex 26 5. 36 12 in der Bedeutung „sich gegenüberstehen" vor (bei P). 2 Kön 15 10 ist statt קִבְּלָם mit LXX בִּיבְלָעָם zu lesen. Abgeleitet ist קֶבֶל (Mauerbrecher, Widder), welches nur Hes 26 9 steht. Vgl. auch das häufige קֳבֵל im aram. Dan. — Der Stamm קבל findet sich also in keiner Gestalt in irgend einem vorexilischen Buche. Er ist als Aramaismus nachweislich erst seit dem Exil ins Hebr. eingedrungen. Dass das Wort an unserer Stelle erst nachträglich eingeschoben oder an die Stelle eines andern (נקח) gesetzt sei, lässt sich durch nichts wahrscheinlich machen. Es gehört also zu dem ursprünglichen Bestande der Niederschrift unseres Buches und genügt schon ganz für sich allein, wenigstens die These direkt zu widerlegen, dass unsere drei Ka-

pitel in ihrer jetzigen Gestalt gleichbedeutend sein könnten mit einem alten Volksbuche über Hiob. Duhm bemerkt dazu (S. 15): „קבל, sonst nur in späteren Schriften, durch unser Buch als alt erwiesen.“ Angesichts des Schweigens der ganzen vorexilischen Litteratur halte ich (vgl. oben S. 23) den umgekehrten Schluss für den richtigen: קבל ist ein nachweislich aramäisches Wort, also ist durch seinen Gebrauch (und zwar an einer Stelle, durch deren Herausnahme gerade nach Duhms Ansicht dem „Volksbuche“ das Herz aus dem Leibe geschnitten würde) unser Buch als jung erwiesen. Vgl. auch Giesebrecht in ZaW 1881 („Der Sprachgebrauch des hexateuchischen Elohisten“), S. 194.

Kap. XXXVIII. V. 1. (Der Vers soll nach Duhm aus dem Volksbuche herübergenommen sein.) Das Wort סָעָרָה, das Duhm lieber nicht von dem Dichter der Reden gebraucht sein lassen will, weil es „dramatischer Aufputz der Scene“ sei, passt weniger in ein altes Volksbuch als in den nachexilischen Sprachgebrauch. Denn von den 16 Stellen, an denen das Wort vorkommt, sind zweifellos vorexilisch nur 2 Kön 2 1 und 11, wo das Wort übrigens anders punktiert ist (סַעֲרָה). Zweifelhaft sind Jes 29 6. Jer 23 19 und 30 23; die übrigen 10 Stellen sind nachexilisch. Auch סַעַר kommt zum erstenmale in jenen z. T. kritisch angefochtenen Stellen bei Jeremia vor.

2. Formales.

Kap. I. V. 4. Was den plur. אַחְיֹתֵיהֶם betrifft, so ist zu bemerken, dass die Form mit י ausser hier und Hi 42 11 nur im Qere zu Jos 2 13 (Ket. אחותי), Hes 16 52 und 1 Chr 2 16 vorkommt, die Form mit ו (ohne י) dagegen in Hos 2 3. Hes 16 45 (Qere) 51 52a 55 61. Und zwar liegt bei Hes der Schreibfehler offenbar nicht, wie Ges.-Buhl (sub אָחוֹת) annimmt, an diesen 5 letztgenannten Stellen vor (in denen übrigens der plur. überall durch den Zusammenhang ge-

sichert ist), sondern in der vereinzelten Stelle V. 52^b, wo daher ebenfalls, wie 52^a, אֲחוֹתֵךְ zu lesen ist. Mithin ist, wenn wir von Jos 2 13 absehen, die Pluralform mit י in der ganzen älteren Litteratur unbekannt, und die beiden Stellen in unserem Buche haben nur in 1 Chr 2 16 eine Analogie.

Zu der vollen Form des Suffixes in אַחְיֹתֵיהֶם vgl. übrigens Ges.-Kautzsch § 91 n, wonach solche Formen gerade bei der 3. plur. in späteren Büchern häufiger sind als die Formen mit der Endung ם—ֶ. (Zufällig findet sich genau dieselbe Form אַחְיֹתֵיהֶם nur noch 1 Chr 2 16; eine Nebenform existiert nicht.) Dasselbe gilt von der Form עִמָּהֶם statt עִמָּם, cf. Ges.-Kautzsch § 103 c.

V. 10. אַתְּ statt אַתָּה steht im Ganzen nur 5mal, und zwar ausser 1 Sam 24 19 nur noch an ganz späten Stellen: Neh 9 6. Ps 6 4. Qoh 7 22 (cf. König, Lehrgeb. I. S. 124).

V. 15. וְאֶמְלְטָה: Die Endung ה—ָ in der 1. pers. sing. impf. (im Gedicht öfter) ist nach Ges.-Kautzsch § 49 e in späteren Büchern häufiger als in älteren. Die dort angeführten Beispiele entfallen zum weitaus grössten Teile auf die Psalmen, Esra und Nehemia.

Kap. II. V. 6. Die Form הִנּוֹ findet sich nur noch Num 23 17 und 1 Chr 11 25. — Jer 18 3 steht וְהִנֵּהוּ (Ket.); Qere: וְהִנֵּה הוּא.

Kap. XLII. V. 13. Auffallend ist die Form שִׁבְעָנָה. Liegt kein Schreibfehler vor (Ges.-Kautzsch § 97 c), so ist die Endung נָה—ָ sicherlich nichts weiter als „ein vom Verfasser etwas gewaltsam angebrachter Zierrat aus dem Urgeschichtsstil“ (Del.), vielleicht im Hinblick auf Formen wie לְבַדָּנָה (Gen 21 29), כְּלָנָה (Gen 42 36; beidemale bei E), בְּאָנָה (Jer 8 7) gebildet. Doch vgl. auch Ruth 1 19. Hi 39 2 (לְדֹתָנָה). Prov 31 29.[1]

---

[1] Herr Prof. Sievers in Leipzig macht mich gütigst darauf aufmerksam, dass in der Form שבענה — da die jetzigen Punkte für die ursprüngliche Aussprache nichts beweisen könnten — eine äusserliche Angleichung an שְׁמֹנָה vorliegen könne, da sich derartiges auch in

3. Syntaktisches.

Kap. I. V. 1. אִישׁ הָיָה: Das erzählende Perf. ist gewählt, weil die Erzählung sich an keinen bereits bekannten Stoff anschliesst. Aber nicht nur „das Volk“ kann sich so in Sage und Parabel (2 Sam 12 1) im perf. ausdrücken (Duhm S. 1), sondern überhaupt jeder Erzähler, der eine selbständige Geschichte anhebt. So findet sich genau dieselbe Wortstellung auch Esth 2 5. Vgl. König (Lehrgeb. III, S. 20 und 545), der diese Art, Aussagen lose neben einander zu stellen, als eine im älteren Sprachgebrauche übliche, bezw. archaisierende ansieht. — Ebensowenig braucht das folgende וְהָיָה „volkstümlicher Stil“ zu sein. Vielmehr ist daran zu erinnern, dass die direkte Anknüpfung des erzählenden Perfekts mit ו copulativum (anstatt des impf. consec.) mehr der aramäischen Syntax entspricht (Ges.-Kautzsch § 106e).

אִיּוֹב שְׁמוֹ: Dieselbe Stellung 2 Sam 20 21. 1 Kön 13 2. aber auch Zach 6 12 (צֶמַח שְׁמוֹ); cf. Ges.-Kautzsch § 155e.

יְרֵא אֱלֹהִים: ausser hier, 1 8 und 2 3 nur noch Gen 22 12. Qoh 7 18. Im plur. (יִרְאֵי אֱלֹהִים) noch in Ex 18 21 und Ps 66 16.

V. 2. Zur Stellung des Zahlworts im stat. absol. vor dem Nomen (שִׁבְעָה בָנִים, שְׁלוֹשׁ בָּנוֹת) vgl. Ges.-Kautzsch S. 427[1], sowie Herner („Syntax der Zahlwörter im A. T.“ S. 68ff.), woraus hervorgeht, dass in älteren Büchern, sowie in Ps, Megilloth und Hiob das Zahlwort in der Regel voransteht, bei P fast stets nach, in Chr, Esra, Neh, Dan beinahe eben so oft vor als nach dem Subst. Ein sicherer Schluss bezüglich unseres Buches lässt sich aus dieser Statistik nicht ziehen, da auch andere nachexilische Bücher wieder denselben Gebrauch des Zahlwortes zeigen wie die älteren

---

anderen Sprachen vielfach vorfinde. Demnach würde der Autor die Aussprache שְׁבָעָה beabsichtigt haben.

Bücher. — Zu dem stat. absol. der vorangestellten Zahlen vgl. Herner S. 28 ff.

V. 4. Auffallend ist in dem Ausdruck לִשְׁלֹשֶׁת אַחְיֹתֵיהֶם die Femininform des Zahlwortes in Verbindung mit einem femininum. In den analogen Fällen ist z. T. der Text unsicher. Vgl. שְׁלֹשֶׁת כִּכְּרוֹת לָחֶם (1 Sam 10 3), wo nach Ges.-Buhl כִּכָּר das einzigemal als masc. konstruiert ist. Jos 17 11 müsste man (mit Dillmann) statt שְׁלֹשֶׁת הַנָּפֶת erst שׁ׳ הַנָּפוֹת lesen. Nachgestellt findet sich das Zahlwort im fem. hinter einem fem.: Jer 36 23 (וְאַרְבָּעָה שְׁלֹשׁ דְּלָתוֹת). Hes 7 2 wird in אַרְבַּעְתֹּ כַּנְפוֹת הָאָרֶץ die Femininform durch das Qere beseitigt. Ein deutliches Beispiel besitzen wir dagegen in Gen 7 13 (P): שְׁלֹשֶׁת נְשֵׁי בָנָיו; ferner in Zach 3 9 (שִׁבְעָה עֵינָיִם) und 4 2 (שִׁבְעָה מוּצָקוֹת); beidemale steht das Nomen appositionell hinter dem Zahlwort. Lässt sich auch aus dieser Statistik kein unbedingt sicherer Schluss ziehen, so ist es doch wahrscheinlicher, dass die genannte Konstruktion in der älteren Zeit noch ungewöhnlich war, während sie bei P, Zach und so auch an unserer Stelle bereits viel unbefangener angewendet wird. — Duhm vermutet bei שְׁלֹשֶׁת im Hinblick auf V. 2 (שְׁלוֹשׁ בָּנוֹת) einen Schreibfehler für שָׁלוֹשׁ, zu welcher Annahme indessen sonst kein zwingender Grund vorliegt. (Vgl. auch Hi 42 17: אַרְבָּעָה דוֹרוֹת.) Selbst wenn man übrigens in jener Femininkonstruktion mit Ewald (267 c) das Ursprüngliche sieht, so ist doch damit für das Alter unserer Stelle nichts bewiesen, da dieselbe sprachliche Erscheinung bei P und Zach feststeht.

V. 14. In der Wortstellung: וּמַלְאָךְ בָּא liegt wiederum ein Aramaismus vor. Der Erzähler legt offenbar nicht mehr zu viel Wert auf die Feinheiten der hebräischen Syntax, die vielmehr וַיָּבֹא מַלְאָךְ verlangen würde. Nach Duhm (S. 10) soll „das Ungewöhnliche durch Voranstellung von מַלְאָךְ kräftig hervorgehoben werden.“ — בָּקָר, kollektiv, hier und Gen 33 13 (J) fem. (als genus potius), sonst als masc. konstruiert. Doch wechselt sogleich das Suff. in יְדֵיהֶם. Dieser

Wechsel des genus wird zwar Ges.-Kautzsch § 135o als eine vermutlich aus der Volkssprache in die Büchersprache übergegangene Inkorrektheit bezeichnet, ist jedoch im Gedichte selbst (39 3) und in anderen späteren Büchern keineswegs ohne Beispiel (vgl. die l. c. angeführten Stellen). Nach Diehl („Das pron. pers. suff. 2. und 3. pers. plur. des Hebr." S. 44ff. 57f.) erklärt sich der oft plötzliche Wechsel des genus der Suffixe meist aus der Ungenauigkeit der Überlieferung, sowie durch die Annahme, dass die Abschreiber unter dem Einfluss des Mischnischen und der aramäischen Landessprache gestanden haben, die beide zwischen dem suff. masc. und fem. der 3. pers. plur. keinen Unterschied machen. Vgl. auch 42 15b (unten S. 37f.).

Zu הָיוּ mit partic. cf. Ges.-Kautzsch § 141i, wonach der Gebrauch von היה im Sinne einer Kopula, wie er hier zweifellos vorliegt, in späteren Büchern häufiger ist als in früheren (cf. Gen 1 2 הָיְתָה); doch vgl. auch Gen 3 1. Ri 1 7. Num 14 13. Nach Albrecht (ZaW 1888, S. 252) ist diese Verwendung eines Verbs als reiner Kopula im Arabischen (كَانَ) selten, im Hebr. häufig erst im Deut. und bei P (gegenüber J); gewöhnlicher im Aramäischen. — Derselbe Fall liegt in 1 21 (יְהִי—מְבֹרָךְ) vor. Hierzu vgl. König (Lehrgeb. III, S. 132), der in dieser Erscheinung ebenfalls ein Anzeichen jungen Alters erblickt. — Zu der Verbindung des coll. בָּקָר mit dem plur. des Praed. vgl. Ges.-Kautzsch § 145, 2.

V. 18. Dass für עַד: עֹד gelesen werden soll, ist zwar wahrscheinlich; aber nicht unmöglich ist auch, da עֹד nur sehr selten defektiv geschrieben wird, עַד mit partic. in der Bedeutung „während", welche Verbindung allerdings nur an Neh 7 3 ein Beispiel haben würde. Vgl. 1 Sam 14 9 (mit perf.), Ps 141 10 (mit impf.), Jona 4 2 (mit infin.), Hi 8 21: עַד = „bis" (wenn nicht auch da עֹד zu lesen ist; 25 5 ist עַד = „sogar"). — Vgl. auch Delitzsch zur St.

V. 19. רוּחַ „Wind" ist erst als fem. konstruiert, dann

als masc. (וַיִּגַּע). Zu diesem Wechsel des genus s. oben zu V. 14. Als masc. erscheint רוּחַ noch Jer 4 11 f. 1 Kön 19 11, aber auch Hi 4 15, 8 2.

נְעָרִים umfasst hier wie Ruth 2 21 beide Geschlechter; cf. Ges.-Kautzsch § 122 g.

V. 21. Die Formel יְהִי שֵׁם יְהוָה מְבֹרָךְ (sonst: בָּרוּךְ ש' י') findet sich nur noch Ps 113 2, und zwar wörtlich übereinstimmend. (Vgl. zu 1 14).

Kap. II. V. 10. Die Beziehung des גַּם zu den beiden folgenden koordinierten Sätzen hat an Mal 1 10 ein Beispiel (cf. Ges.-Kautzsch § 153) — falls nicht, was mir wahrscheinlicher ist, גַּם אֶת ו אֶת' zu lesen ist (cf. Duhm zur St.).

V. 11. הַבָּאָה: es liegt m. E. kein zwingender Grund vor, die Fassung der Massora, die das Wort vorn betont und daher als perf. gelesen haben will, anzuzweifeln. (Vgl. Delitzsch zur St.) Auch einige alte Versionen sprechen für diese Fassung (cf. Beer, S. 12). Dann weist aber der Gebrauch des Artikels als pron. relativum in eine späte Zeit. Vgl. die Beispiele (meist aus Esra und Chron.) in Ges.-Kautzsch § 138, i und k (wo jedoch הַבָּאָה an unserer Stelle als part. aufgefasst wird).

Kap. XLII. V. 7. אַחַר (ohne אֲשֶׁר) in der Bedeutung „nachdem" hat nur an einigen späteren Stellen (Jer 41 16. Lev 14 43) eine Parallele; 1 Sam 5 9, Lev 25 48 steht blosses אַחֲרֵי; Hes 40 1 אַחַר אֲשֶׁר, sonst אַחֲרֵי אֲשֶׁר.

V. 10. שׁוּב שְׁבוּת: Die genaue Bestimmung dieser Redewendung ist für unser Buch von höchster Wichtigkeit. Duhm bemerkt dazu: „wenn keine andere, so ist diese Stelle vorexilisch." Ich glaube, dass das Gegenteil durch die Abhandlung von Preuschen („Die Bedeutung von שׁוּב שְׁבוּת im A. T.", ZaW 1895, S. 1 ff.) bewiesen ist. Zunächst liegt kein Grund vor, zwischen שְׁבוּת und שְׁבִית einen Unterschied zu machen, da beide Wörter im Ket. bezw. im Qere ganz willkürlich abwechseln. (Preuschen, S. 14 f.) Nun ist aber für שְׁבִית die Bedeutung „Gefangenschaft" durch Num 21 29

nahe gelegt und durch die Parallelstelle Jer 48 46 f., wo שְׁבִי und שִׁבְיָה dafür steht, unwiderleglich bewiesen. (Preuschen, S. 71.) Mithin bedeutet auch שְׁבוּת „Gefangenschaft“ und ist somit von שָׁבָה, nicht von שׁוּב abzuleiten. Für diese Ableitung sprechen auch die verwandten Bildungen von וּת. (cf. Preuschen S. 16 ff.) Von ע״ו Stämmen sind diese Bildungen selten (vgl. Olshausen, Lehrb. der hebr. Sprache, § 219 a): לְוּוֹת (von לָוָה?) nur Prov 4 24, von לוּז; vgl. רָמוּת Hes 32 5 von רוּם, wo jedoch רְמָתֶךָ oder רְמוֹתֶיךָ zu lesen sein wird (so Pesch., Symm.; Ges., Smend, Cornill, Preuschen). Unsicher ist auch Schreibung und Ableitung von שְׁחוּת Grube (Prov 28 10; daneben zweimal שְׁחִית im plur.): als Grundstamm bietet sich hier neben שׁוּחַ auch שָׁחָה dar. Die LXX aber scheinen an jener Stelle בְּשַׁחֲתוֹ gelesen zu haben. Übrigens verdient Beachtung, dass die Endung וּת als selbständiges Afformativ im Hebräischen namentlich in älterer Zeit nur äusserst selten auftritt. Nach Barth (Nominalbildung, S. 414) hat der Gebrauch der Endung ûth für Abstraktbildungen in jüngeren Schriften sichtlich zugenommen, „sicher unter der Einwirkung des Aramäischen“. Vgl. die dort angeführten Beispiele (עֲבָדוּת, יַלְדוּת, מַלְכוּת etc.) und Ges.-Kautzsch § 86, k und l, woraus auch hervorgeht, dass die Endung îth älter ist als ûth. Liesse sich also auch die Ableitung des Subst. שְׁבוּת von שׁוּב erweisen, so wäre damit das vorexilische Alter des Ausdrucks erst recht in Frage gestellt. — Viel häufiger sind nun aber Beispiele auf וּת von Verben ל״ה: דְּמוּת, זְנוּת, כְּסוּת, עֲנוּת, פְּדוּת, רָאוּת, רְעוּת, neben denen eine Anzahl von Formen mit festem a in erster Silbe steht. Diesen Formen ist שְׁבוּת (von שָׁבָה) beizuzählen. Die seit Ewald (Ausf. Lehrb. der hebr. Spr.[8], S. 430, Note 3) übliche Fassung des ganzen Ausdrucks als eines sogen. schema etymologicum (Ges.-Kautzsch § 117, 2) mit der Bedeutung „eine Wendung wenden“ = das Geschick jemandes wiederherstellen, wobei שְׁבוּת von שׁוּב abgeleitet wird (so auch Kamphausen, Olshausen, Dillmann,

Duhm u. a., cf. Ges.-Buhl sub שְׁבוּת), ist somit abzulehnen. Andere Fassungen, wie die von Böttcher: „Die Herstellung jemandes herstellen“ (שְׁבוּת von שׁוּב; nach Preuschen S. 10f.), oder die von Barth (ZDMG 41, S. 618), der שְׁבוּת von einem anderen Stamme שָׁבָה = arab. ثَبَا, das mit ثَابَ (= שׁוּב) synonym sei, ableitet und שׁ שׁ mit „Sammlung sammeln“ übersetzt (vgl. dagegen Dillmann zu unserer Stelle), mögen hier nur kurz genannt werden. Gegen die Fassung „die Gefangenschaft wenden“ macht Duhm geltend, dass dann an unserer Stelle הֵשִׁיב statt שָׁב hätte gesagt werden müssen. Aber das Hiph. wechselt in unserem Ausdruck mit dem Qal offenbar ohne festes Prinzip ab; das Qal überwiegt indessen (cf. Ges.-Buhl sub שׁוּב). Das von Duhm geltend gemachte Bedenken ist überhaupt nur bei Hengstenberg beseitigt. Er fasst שְׁבוּת als acc. des Ziels und übersetzt: „zu dem Gefängnis Jemandes zurückkehren“ (Komm. S. 362); das Gefängnis aber sei bildliche Bezeichnung des Elends. Auch gegenüber dieser allzu künstlichen Deutung ist an der von Preuschen vertretenen Fassung festzuhalten. Sie wird (nach Delitzsch S. 547) schon von Kamphausen („Theol. Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftl. Predigerverein“, Bd. II, 1874) wenigstens für שׁ שְׁבִית eingeräumt, welches als Umbiegung aus שׁ שְׁבוּת („die Wiederherstellung wiederherstellen“) aufzufassen sei. Delitzsch selbst leitet שְׁבוּת von שָׁבָה ab und macht ausserdem darauf aufmerksam, dass gegen die Annahme eines sogen. Schema etymologicum schon das gewöhnlich bei שְׁבוּת stehende (nur 6mal fehlende) אֶת spreche. שְׁבוּת bedeutet dann näher den „Zustand derer, die sich in Gefangenschaft befinden und selber שְׁבִית (שְׁבוּת) heissen können, wie die Exulanten גּוֹלָה und גָּלוּת.“

Diese Bedeutung entspricht auch überall dem Zusammenhange der Stellen, an denen der Ausdruck vorkommt. In einigen dieser Stellen (Zeph 3 20. Deut 30 3. Jer 29 14. 30 3. 48 47 [cf. V. 46!]. 49 6 [cf. V. 5!]. Hes 29 14) ist sie durch das in Parallele stehende „sammeln“ oder

„zurückbringen“ ausdrücklich erfordert, liegt aber offenbar auch an allen übrigen Stellen (Am 9 14. Hos 6 11. Zeph 2 7. Jer 30 18. 31 23. 32 44. 33 7 11 26. 49 39. Hes 16 53. 39 25. Joel 4 1. Ps 14 7 [= 53 7]. 85 2. 126 4. Thren 2 14; eine scheinbare Ausnahme bildet nur Hi 42 10) zu Grunde. — Zur Evidenz erhoben wird aber die genannte Bedeutung des Ausdrucks durch den m. E. unwiderleglichen Nachweis Preuschens, dass sämtliche Stellen, an denen der Ausdruck vorkommt, nachexilisch sind, dass derselbe also erst unter dem Eindruck des Exils geprägt ist. Indem ich für die Einzelexegese aller in Betracht kommender Stellen auf die genannte Abhandlung selbst verweise, begnüge ich mich hier mit einem kurzen Hinblick auf die wenigen Stellen, die in ihrem Zusammenhange Anspruch auf vorexilische Herkunft erheben. Was Amos 9 14 betrifft, so halte ich Wellhausens Gründe (Kl. Proph.[3] S. 96) gegen die Authentie des ganzen Abschnittes 9 8–15, der der vorangegangenen Drohrede in zu auffallender Weise die Spitze abbricht, für unbedingt durchschlagend. („שׁוּב שְׁבוּת sagt genug“, meint Wellhausen! Vgl. auch Cornill, Einl.[4] S. 184.) — Grössere Schwierigkeiten bereitet Hos. 6 11. Doch ist der Schluss dieses Verses völlig abrupt, der Zusammenhang unsicher. Wellhausen (S. 117) erklärt das בְּשׁוּבִי שְׁבוּת עַמִּי als Glosse zu den in 7 1 nachfolgenden Worten כְּרָפְאִי לְיִשְׂרָאֵל, und will man in den offenbar zerrütteten Text einen Sinn hineinbringen, so wird man bei dieser Erklärung stehen bleiben müssen. — Zeph. 2 7 ferner gehört ebenfalls einem litterarkritisch stark angefochtenen Abschnitte (2 4–15) an. (Gründe und Gegengründe verzeichnet bei Driver-Rothstein, Einleitung, S. 366 f.) Überzeugend hat besonders Budde (StKr 1893, S. 393 ff.) die spätere Entstehung des ganzen Abschnittes nachgewiesen. Derselbe bezweckt demnach eine Abschwächung der Strafandrohung an Israel durch ein angehängtes Strafverzeichnis für einige fremde Völker. (Man beachte auch den Universalismus in V. 11, sowie die ge-

schichtlich unwahrscheinliche Angabe in V. 10; cf. Wellh. S. 153 f.) Mir scheint die spätere Entstehung speziell von V. 7, wo dem „Überrest des Hauses Juda“ plötzlich ein tröstlicher Ausblick in die Zukunft eröffnet wird, schon durch einen Hinblick auf Kap. I erwiesen zu sein, wonach es Juda um kein Haar besser ergehen soll als den Heiden. (cf. Wellh. l. c.; Preuschen S. 32 ff.) — Nicht besser steht es mit der Echtheit von Zeph. 3 20. Zunächst giebt sich dieser Vers im Wesentlichen als eine blosse Wiederholung von V. 19 und, da er in seinen ersten Worten offenbar das Exil voraussetzt, als spätere Glosse zu erkennen. Aber der Ausdruck שׁ שׁ steckt zweifellos auch in dem gänzlich unverständlichen בשתם am Schlusse von V. 19. (Vgl. Wellh. S. 158: בשתם für בְּשׁוּבִי שְׁבוּתָם!) Nun sind aber in der Annahme der Unechtheit des ganzen Abschnittes 3 14–20 nahezu alle beteiligten Forscher einig (so Stade, Cornill, Schwally, Wellhausen, Budde), und in der That wird man in Kap. 3 mindestens den bezeichneten Abschnitt (ich rechne dazu auch die Verse 8–13) mit Budde für einen „lyrischen Ausklang“ zu den ernster gehaltenen echten Zephanjareden halten müssen. — Auch in Deut 30 3 wird das Exil deutlich vorausgesetzt. Es bleiben somit nur die 10 Stellen bei Jeremia übrig. Den nochmaligen Nachweis, dass auch diese Stellen in ihrem Zusammenhange sämtlich interpoliert sind, kann ich mir im Hinblick auf die Untersuchung von Preuschen ersparen. Sieben davon gehören einem kritisch besonders stark angefochtenen Stücke (Kap. 30—33) an (vgl. die Übersicht bei Preuschen S. 41[2]). Nicht besser steht es mit 29 14, das auch in der LXX fehlt, und noch weniger lassen sich 48 47 und 49 6 39 für vorexilische Ableitung der Phrase verwenden. Es genügt hier darauf hinzuweisen, dass fast an allen diesen Stellen die Katastrophe von Jerusalem im Zusammenhange deutlich vorausgesetzt wird, dass also, falls die eine oder die andere dieser Stellen wirklich echt jeremianisch wäre, die Redensart doch nur unter dem Eindrucke

der thatsächlichen Exilierung des Volkes gebildet sein kann, mit der sie ursprünglich im engsten Zusammenhange steht. — Vielleicht ist der Ausdruck von Hesekiel geprägt worden (cf. 29 14. 39 25, wonach auch 16 53 zu erklären ist; vgl. Preuschen S. 57ff.). Was die Bedeutung der Phrase betrifft, so hat, wie Preuschen an einer Reihe von Stellen m. E. überzeugend nachweist (vgl. auch S. 72), eine allmähliche Verwischung der ursprünglichen Bedeutung („die Gefangenschaft wenden") stattgefunden, und die Redensart wurde nun, je mehr das Exil aus dem Gesichtskreise des Volkes zurücktrat, in allgemeinerem Sinne (die Not, das Elend wenden) gebraucht, wobei wohl die mit שׁ שׁ häufig in Parallele stehenden Ausdrücke wie רחם und dgl. mitgewirkt haben werden. Vgl. Joel 4 1. Thren 2 14. Ps 14 7 (= 53 7). 85 2. 126 4. Diese allgemeine Bedeutung hat die Redensart auch an unserer Stelle. Hier ist jede Beziehung auf das Exil ausgeschlossen — denn für die Auffassung des Hiob als Repräsentanten der israelitischen Nation dürfte sich heute schwerlich noch jemand erwärmen. Steht aber unsere Stelle mit ihrer Anwendung der Redensart auf eine Einzelperson völlig einzigartig da, so ist es methodisch durchaus unzulässig, bei der Erklärung der Redensart von dieser Stelle auszugehen. Sie stellt sich vielmehr ganz von selbst an das Ende der Entwickelung, die der Begriff durchgemacht hat (cf. Preuschen S. 68ff.). Denn dass die Entwickelung hier eine umgekehrte gewesen sein sollte — von der individuellen Fassung zur kollektiven — das ist dem zur Genüge bekannten Entwickelungsgange derartiger Begriffe im A. T. so völlig zuwider, dass ich mich nach dem Gesagten zu dem Urteil berechtigt glaube: wenn keine andere, so ist diese Stelle unseres Buches nachexilisch.

Kap. XLII. V. 15 bietet mehrere auffallende syntaktische Erscheinungen. Zu נְמְצָא נָשִׁים cf. Ges.-Kautzsch § 121a bezw. 145o (nebst Anm. 2); zu den höchst auf-

fälligen drei Maskulinsuffixen in b s. oben zu 1 14 (S. 30f.) und Ges.-Kautzsch § 135o.

V. 16. Was die Stellung der Zahlwörter betrifft, so stehen nach Ges.-Kautzsch § 134i in späteren Büchern, besonders bei P, die Hunderte gewöhnlich nach den Einern. So durchgängig in Gen 5; anders Gen 6 3. Man müsste dann in unserer Stelle einen absichtlichen Archaismus erblicken — wenn dieselbe Ausdrucksweise nicht auch bei P vorkäme (vgl. z. B. Gen 9 28f.).

In der ganzen Ausdrucksweise des Verses ist, wie im folgenden, der Einfluss von P m. E. unverkennbar. Das zeigt sich in der Angabe der Zahlen (cf. Gen 5), in dem Erleben der Kinder und Kindeskinder (ib.; cf. Ps 128 6. Prov 17 6, allerdings auch bei E im Pentateuch: Gen 50 23), sowie in dem Ausdruck הוֹרוֹת, der bei P in diesem Zusammenhange und in dieser Form (im Gegensatze zu הוֹרִים) besonders häufig auftritt. Was die Zahlen betrifft, so vermutet Duhm, dass P sich bei seinen Zahlen für die Generationen der Urzeit mit auf unsere Stelle gestützt habe. Wird man auch das Gegenteil nicht direkt beweisen können, so glaube ich doch, dass man nicht fehl gehen wird, wenn man da, wo es sich um Zahlangaben, insbesondere solche über Lebensalter handelt, dem Priesterkodex getrost die Palme der Ursprünglichkeit reicht. Bei P ist System in den Zahlen (cf. nur Gen 5); unsere Stelle bringt eine Anwendung dieses Systems auf einen bestimmten Fall — nicht aber umgekehrt. Welche Schwierigkeit sich weiter erhebt, wenn man mit Duhm (S. 206) die Vorgeschichte bei P in der Gen „auch sonst“ vom Buche Hiob beeinflusst sein lässt, darüber s. unten S. 87.

V. 17. Die Formel „alt und lebenssatt“ findet sich wörtlich so Gen 35 29; verkürzt (זָקֵן וְשָׂבֵעַ) Gen 25 8 (cf. בְּכֻלַּת Hi 5 26). Budde scheint auch hier die Priorität von P zuzugeben, während Duhm zu V. 17 bemerkt, dass in der Anwendung dieser „vermutlich oft gebrauchten Redensart“

keine Entlehnung aus P zu liegen brauche. Zu dieser Prioritätsfrage habe ich mich oben S. 23 zur Genüge ausgesprochen.

Resultat.

Die sprachliche Untersuchung der drei Kapitel weist uns in nachexilische Zeit. Drei Worte (תִּפְלָה, תְּמָהּ, קִבֵּל) sind aus dem vorexilischen Sprachschatze überhaupt nicht zu belegen, zwei andere (תֹּם und עֲבָדָה) je nur an einer älteren Stelle, eins (גָּרַד) ist ἅπαξ λεγόμενον. Unter den Formen ist אַחֲרִיתֵיהֶם zweifellos jüngeren Alters; unter den syntaktischen Erscheinungen besonders הָיָה als Kopula (2 mal), הַ als Relativum, אַחַר = nachdem; ferner Redewendungen wie שׁוּב שְׁבוּת, זָקֵן וְשָׂבֵעַ u. dgl. Daneben lässt sich, wie wir gesehen haben, der Gebrauch einer ganzen Reihe von Ausdrücken und Wendungen in unserem Buche viel besser verstehen, wenn dasselbe nachexilisch, als wenn es vorexilisch ist. Dass jedenfalls die Niederschrift der Kapitel in der Gestalt, wie wir sie jetzt vor uns haben, nicht vor dem Exil erfolgt sein kann, darf schon auf Grund der sprachlichen Untersuchung allein als bewiesen gelten. Hierdurch ist nicht ausgeschlossen, dass bei dieser Niederschrift alter Sagenstoff benützt wurde; darüber s. unten S. 87f.

V.

Der sprachliche Charakter des Prologs und Epilogs verglichen mit dem Stil der Reden.

Ist die Niederschrift unserer Erzählung nachexilisch, so muss sie deshalb nicht notwendig den Dichter der Reden zum Verfasser haben. Der Beweis kann hier nicht durch sprachliche Vergleichung allein geliefert werden. Die folgende Tabelle hat also nur den Zweck, nachzuweisen, dass der Annahme, Erzählung und Gedicht seien aus einer Hand hervorgegangen — welche Annahme fernerhin durch sachliche und innere Gründe gestützt werden soll —

sprachliche Schwierigkeiten nicht im Wege stehen. Wiederum darf man sich indessen wohl auch hier von vorn herein die Frage vorlegen, wie das Verhältnis sich gestalten müsste, wenn die Duhmsche Theorie vom „Volksbuche“ richtig wäre. Stände hier wirklich eine uralte, jedenfalls aber vordeuteronomische, naive Volkserzählung dem stark philosophisch gerichteten Redekomplexe des 5. Jahrhunderts gegenüber, so dürfte man wohl erwarten, dass beide, was den Stil betrifft, kaum in ein paar gleichgiltigen Worten übereinstimmen. Dass dem keineswegs so ist, soll die folgende Tabelle zeigen. Natürlich ist es im Hinblick auf die Verschiedenheit des Gegenstandes keineswegs auffallend, wenn in dem erzählenden Prolog und Epilog eine ganze Reihe von Worten vorkommen, die im Gedichte fehlen. Dieselben sind im folgenden grösstenteils auch mit angegeben. Ausgelassen sind dagegen solche Wörter, die als Gemeingut aller Perioden der hebräischen Sprache bekannt sind. Die Tabelle macht also auf unbedingte Vollständigkeit keinen Anspruch.[1]

Kap. I. V. 1. תָּם (1 8. 2 3): 8 20. 9 20ff. Warum das Wort an diesen Stellen etwas anderes bedeuten soll, als in Kap. 1 und 2, wird bei Duhm (S. 53) nicht ganz klar; doch vgl. unten S. 75ff.

יָשָׁר (1 8. 2 3): im Ged. 5 mal.

V. 3. מִקְנֶה nur noch 1 10 im ganzen Buche, da 36 33 ein Schreibfehler vorzuliegen scheint.

גָּמָל, צֶמֶד, אָתוֹן (42 12), עֲבֻדָּה nirgends im Ged.

בָּקָר (42 12): 40 15.

קֶדֶם 23 8 (örtlich); 29 2 (zeitlich); בְּנֵי קֶ nirgends im Ged.

V. 4. מִשְׁתֶּה (1 5): nirgends im Ged.; שְׁתָה 4 mal.

V. 5. נָקַף 19 6. Dort: „mit etwas umgeben“, hier: „herumgehen lassen“. Die Grundbedeutung ist dieselbe.

[1] Lediglich der Kürze halber bezeichne ich in diesem Abschnitte mit „V. B.“ (Volksbuch) die Kapp. 1. 2. 42 7–17; mit „Ged.“ (Gedicht) den Dialog (3 1–42 6).

Von einem anderen Stamme נקף ist נִקְּפוּ 19 26 abzuleiten; cf. Dillmann zur St.

קָדַשׁ, הִשְׁכִּים, הֶעֱלָה, עוֹלָה, אוּלַי, כָּכָה: nirgends im Ged.

בֹּקֶר im Ged. 3 mal.

מִסְפָּר im Ged. 11 mal.

חָטָא (1 5 22. 2 10): im Ged. 8 mal im Qal, einmal im Hithpa'el.

לֵבָב im Ged. 8 mal, daneben 18 mal לֵב; aber auch im V. B. schwankt der Gebrauch: לֵבָב nur hier, לֵב 1 8. 2 3.

V. 6. יָצַב (2 1): im Ged. 3 mal, stets ebenfalls im Hithpa'el.

עַל vor, eigentlich „über“: ebenso 34 28 (Duhm S. 167).

V. 7. מֵאַיִן 28 12 20.

שׂוּט im ganzen Buche nur hier und 2 2.

הָלַךְ Hithpa. (2 3): im Ged. 3 mal.

V. 9. חִנָּם (2 3): 9 17. 22 6.

V. 10. שׂוּךְ 10 11.

בְּעַד (2 4): im Ged. 4 mal.

מְסָבִיב nirgends im Ged.

מַעֲשֵׂי יָדָיו 14 15. 34 19.

פָּרַץ 16 14. 28 4.

V. 11. אוּלָם als adv. (2 5) im Ged. noch 8 mal, ausserhalb des Buches Hiob im Ganzen nur 9 mal (an älteren Stellen).

נָגַע im V. B. 3 mal, im Ged. 5 mal.

אִם לֹא „fürwahr“, wie 17 2. 22 20. 31 36 u. ö.

עַל פָּנֶיךָ: derselbe Gebrauch von עַל (stärker als אֶל, 2 5. 13 15): 6 28. 21 31.

V. 12. רַק nirgends im Ged.

V. 13. בְּכוֹר 2 mal im V. B., einmal im Ged. (Sehr häufig bes. in Num und Chron.)

V. 14. מַלְאָךְ (im V. B. nur hier): im Ged. 2 mal („Engel“).

חָרַשׁ 4 8.

רָעָה im Ged. 3 mal, im V. B. nur hier.

Zu dem Maskulinsuffix (יְדֵיהֶם) beim fem. vgl. 39 3 f. (חֶבְלֵיהֶם, בְּנֵיהֶם, לָמוֹ beim fem.; יַלְדֵיהֶן in V. 3 ist zu streichen); 42 15.

Zu dem Ausdruck עַל יְדֵיהֶם vgl. auch 15 23. Zach 4 12 (בְּיַד).

V. 15. לָקַח im V. B. 3 mal, im Ged. 12 mal.

נָכָה im V. B. 3 mal, im Ged. 2 mal.

מָלַט im V. B. 4 mal, im Ged. 6 mal.

Zu der Endung ־ָה cf. 19 20. 29 17. 30 26.

לְבַד mit suff. (1 16 f. 19): im Ged. 3 mal.

נָגַד Hiph. im Ged. 13 mal.

V. 16. וְהִנֵּה 21 23 25. [1 Kön 22 20. Jes 6 3. Ps 75 8.]

שָׁמַיִם in der Prosa gewöhnlich determiniert, in der Poesie (so ca. 13 mal im Ged.) ohne Artikel. cf. König, Lehrgeb. III, S. 280.

בָּעַר nirgends im Ged.

V. 17. פָּשַׁט 19 9. 22 6.

V. 19. רוּחַ als masc. (sonst selten) auch 4 15. 8 2.

מַעֲבָר 18 1, dort mit לְ.

מִדְבָּר im Ged. 2 mal.

פְּנֵה 38 6. Vgl. oben S. 25.

מוּת 13 mal im Ged.

V. 20. קוּם 20 mal im Ged.

קֶרַע nur hier und 2 12.

מָעַל 29 14.

גָּזַז im ganzen Buche nur hier. Vgl. גֵּז 31 20.

אַרְצָה 34 13. 37 12.

V. 21. עֵרֹם (sonst auch häufig עָיְרֹם, welches jedoch nirgends im ganzen Buche steht): 4 mal im Ged.

יָצָתִי: zur defektiven Schreibung cf. 32 18 (מָלַתִּי); Ges.-Kautzsch § 23 f nebst Anm. 1!

בֶּטֶן im Ged. besonders häufig (14 mal).

יָצָא מִבֶּטֶן: ebenso 3 11. 38 29.

שָׁמָּה (die Form nur hier im ganzen Buche) von Budde treffend erklärt als „scheuer Hinweis auf das unheimliche

„„Versammlungshaus alles Lebendigen““ (30 23)“. Vgl. König, Lehrgeb. III S. 151¹. Im Ged. wird von Hiob, wie Budde selbst bemerkt, das „dort“ (שָׁם) in 3 17 19 genau ebenso gebraucht.

V. 22. תִּפְלָה cf. 24 12; ferner das verwandte תָּפֵל 6 6. Vgl. oben S. 25.

Kap. II. V. 2. אַי מְוֶה 38 19 und 24 (אַי זֶה).

V. 3. עוֹד mit suff.: ebenso 8 12; beidemale auch die äusserst seltene defektive Schreibung von עַד.

בְּ הֶחֱזִיק (cf. V. 9): im Ged. 3 mal (mit עַל 18 9). Nach Duhm S. 132 soll es 27 6 (בְּצִדְקָתִי הֶחֱזַקְתִּי) „anders gebraucht“ sein als im V. B. Warum, wird hier wenigstens nicht deutlich. (Vgl. oben S. 40 zu תֹּם).

תְּמָה (2 9): 27 5. 31 6. (Sonst nur Prov 11 3; vgl. oben S. 25f.)

סוּת Hiph. 36 16 und 18.

בָּלַע im Ged. 6 mal, davon 2 mal im Pi. (8 18. 10 8), ganz wie hier = „verderben“.

V. 4. עוֹר im Ged. 7 mal; 18 13 poetisch für „Leib“.

V. 5. עֶצֶם im Ged. 12 mal.

V. 7. שְׁחִין nur hier im ganzen Buche.

כַּף 12 mal im Ged.

קָדְקֹד nirgends im Ged. Vgl. Deut 28 35 und Budde zur St.

V. 8. חֶרֶשׂ 41 22 = Scherbe.

אֲפָר im Ged. 3 mal.

V. 9. Zu dem Verhältnis der beiden Imperative vgl. 22 21 (Ges.-Kautzsch § 110f).

V. 10. לֹא in der Frage, ohne הַ: ebenso 30 24. Vgl. 2 9 und 14 3, wo ebenfalls die Fragepartikel fehlt; cf. Dillmann zur St.

נְבָלָה 30 8.

שָׂפָה 11 mal im Ged.

V. 11. רֵעַ (Freund, cf. 42 7 und 10) im Ged. 10 mal.

יָעַר im Niph. nur hier im ganzen Buche; im Hithpa. 9 19.

נוד trösten, im ganzen Buche nur hier und 42 11; davon נִיד Trost, Beileid: 16 5 (ἅπαξ λεγ.).

V. 12. רָחוֹק im Ged. 4 mal.

נָכַר im Ged. 5 mal.

זָרַק im ganzen Buche nur hier; sonst öfter, meist bei Hesekiel und P.

V. 13. כְּאֵב (selten vor Jeremia) 4 mal im Ged.

Kap. XXXVIII. V. 1. (Vgl. oben S. 27.) Warum das אֶת־אִיּוֹב gerade den Gewohnheiten der volkstümlichen Erzählung entsprechen soll, wie Duhm behauptet, ist nicht recht ersichtlich. Es stellt sich ganz von selbst da ein, wo die äussere Erzählung vom Dichter fortgeführt wird (cf. 40 1 3 6). עָנָה mit Akkusativsuffix ist übrigens im Ged. häufig genug.

Kap. XLII. V. 7. חָרָה 6 mal im Ged., bes. Kap. 32 (Elihu).

אַף 20 mal im Ged.

נָכוֹן (Niph.) 4 mal im Ged., überall ebenfalls im part.

V. 10. מִשְׁנֶה nur hier im ganzen Buche.

V. 12. רֵאשִׁית — אַחֲרִית cf. 8 7.

V. 13. Zu der seltsamen Form שִׁבְעָנָה cf. לְדִתְנָה 39 2, und oben S. 28.

V. 15. יָפָה nur hier im ganzen Buche.

נַחֲלָה 3 mal im Ged. —

Falls man sich gegenwärtig halten will, dass man von einer sprachlichen Vergleichung eines poetischen Stückes mit einem prosaischen überhaupt nicht zu viel erwarten darf, so kann die vorstehende Tabelle zur Genüge beweisen, dass die Abfassung beider Stücke durch eine Hand durch sprachliche Gründe keineswegs ausgeschlossen wird. Denn die blosse Thatsache, dass das eine Stück in prosaischer Form geschrieben ist, das andere in poetischer, wird man doch nicht mehr im Ernste gegen einheitliche Abfassung geltend machen wollen. — Die letzte Entscheidung müssen innere Gründe bringen.

VI.

Die zeitliche Fixierung des Prologs und Epilogs auf Grund ihrer Selbstaussagen in sachlichen Einzelheiten.

1. So schwierig es ist, über die Abfassungszeit des Prologs und Epilogs schon jetzt, ohne Rücksicht auf das Gedicht, lediglich auf Grund ihrer eigenen Angaben in sachlichen und inhaltlichen Einzelheiten, etwas bestimmtes auszusagen, so erheben sich doch auch aus diesem Grunde gegen die These, dass jene Kapitel, so wie sie jetzt vor uns liegen, bereits in vordeuteronomischer Zeit abgefasst und niedergeschrieben seien, erhebliche Bedenken. Dagegen ist im Hinblick auf die thatsächlichen oder wahrscheinlichen Archaismen in jenen Stücken durchaus nichts einzuwenden gegen die These, dass der Verfasser sich in seiner Erzählung, die eben in alter Zeit spielt und spielen soll, nicht nur gelegentlich im Wortlaut (vgl. 1 13), sondern auch in sachlichen Einzelheiten den Vorstellungen alter Zeit, von der ihm Schilderungen in der J- und E-Quelle des Pentateuchs vorliegen mochten, angepasst habe. Unter dieser Voraussetzung ist es keineswegs verwunderlich, wenn gewisse sachliche Einzelheiten in unseren Kapiteln auf die nachexilische Zeit nicht zutreffen wollen — wie wir sehen werden, finden sich daneben auch andere, bei denen das Gegenteil der Fall ist. Auch das eigentliche Gedicht verrät direkt über die Zeit seiner Abfassung nur äusserst wenig, versetzt sich vielmehr ebenso wie Prolog und Epilog in die alte Zeit hinein. So sagt es z. B., worauf Duhm selbst S. IX hinweist, „von den hochgespannten eschatologischen Erwartungen seiner Zeit kein Wort“. Man wird auch, was den Stil und die ganze Anlage der Erzählung im Prolog und Epilog betrifft, Bedenken tragen, die These: „so erzählt das Volk“, ohne weiteres zu unterschreiben. Gewiss ist die Erzählung durchweg schlicht und einfach

gehalten: und doch zeigt sich allenthalben eine so feine Kunst in der Darstellung, ein so meisterhaftes Geschick, in kurzen Worten das zu sagen, was dem Leser des Gedichts zu wissen nötig ist, dass man m. E. dem „Volksmund“ doch zu viel zuschreibt, wenn man ihn allein als Urheber der Erzählung ansehen will. Ob sich der „Volksmund“ gerne mit so umständlichen Zahlenangaben abgiebt, wie unsere Erzählung in 1 3. 42 16; ob er so pünktlich rechnet wie der Erzähler in 1 2f. (7 + 3, 5 + 5) und 42 12 (genaue Verdoppelung der Habe); ob er Wert legt auf einen so künstlichen Schematismus, wie er in 1 13ff. durchgeführt ist (Sabäer — Blitze; Chaldäer — Sturm); oder endlich, ob man ihm ein solches Zartgefühl zutrauen kann, wie es den Erzähler beseelt, wenn er (42 13) die Zahl der Kinder nicht verdoppelt werden lässt — alles dies kann man doch stark in Zweifel ziehen. Und wollten wir vollends nach der „Tendenz“ des alten Volksbuches fragen — wie wir später sehen werden, ist diese Frage angesichts unseres Prologs und Epilogs überhaupt ganz unberechtigt — so würde uns alsbald eine Geschichte von so individualistischem Gepräge entgegentreten, dass wir uns in vorexilischer Zeit vergebens nach einer Parallele dazu umsehen würden. Alle ähnlichen älteren Erzählungen, auf die man hinweisen könnte (etwa auch 1 Kön 22 19ff.) sind einfache Illustrationen zur Geschichte des Volkes und stehen mit dem Wohl und Wehe desselben in engstem Zusammenhange. (Vgl. hierzu auch Ad. Merx, Das Gedicht von Hiob. 1871, S. XXVI.) Von einer solchen nationalen Färbung aber ist hier keine Spur zu finden; der Gegenstand der Erzählung dürfte so gut wie ganz erfunden sein, jedenfalls sieht man deutlich, dass ihn der Erzähler nur als Mittel benützen will, um hernach ein Problem der rein subjektiven Frömmigkeit daran aufzuwerfen — ein Problem, das in der ganzen vorexilischen Litteratur kaum jemals eingehende Behandlung gefunden hat. Von dem ganzen Handel zwischen Gott und dem

Satan und der Satansvorstellung überhaupt wird sogleich eingehender die Rede sein; zunächst haben wir noch auf einige archäologische und kultusgeschichtliche Einzelheiten kurz unseren Blick zu lenken.

2. Aus den Namen in Prolog und Epilog sind keine Beweise für hohes Alter der Erzählung zu schöpfen, da gerade sie, selbst wenn sie insgesamt nachweislich alt wären, in erster Linie zu dem künstlichen archaistischen Gepräge der Erzählung zu rechnen sein würden. Für Einzelheiten kann ich daher auf die Kommentare verweisen. Was den Namen Uṣ betrifft, so verdient übrigens Beachtung die von Wetzstein („Das Hiobskloster im Hauran und das Land Uz", Anhang zu Delitzsch², S. 576ff.) hervorgehobene Thatsache, dass derselbe unter den 9 Stellen, an denen er vorkommt, nur zweimal (ausser Hi 1 1) als Landesname gebraucht wird. Und zwar wird das Wort Uṣ in Jer 25 20 von Kuenen, Graf, Giesebrecht nach LXX gestrichen, Thren 4 21 von Budde (ebenfalls nach LXX) beanstandet. Dann wäre Hi 1 1 die erste Stelle, an der das Wort als Landesname gebraucht wird. (Vgl. dagegen Gen 22 21 [J] und noch Judith 8 1.) Der terminus „Land Uṣ" (oder nach Wetzstein besser: „Land des Uṣ") ist somit vor dem Exil noch unbekannt und vermutlich erst von unserem Erzähler geprägt worden, da er besonders geeignet schien, den Schauplatz der ganzen Erzählung ins „Unbestimmte, Nebelhafte" (Budde S. X) zu rücken, was der Verfasser in der That beabsichtigte.

Die בְּנֵי קֶדֶם (1 3), die Sabäer (1 15; vgl. 6 19!) und Chaldäer (1 17) können hier ebenfalls aus dem genannten Grunde übergangen werden. Auch aus den Namen der drei Freunde (1 11) ist kein Schluss zu ziehen. Eliphas kommt übrigens vor P (Gen 36 4; 11ff.) nirgends, Bildad und Zophar ausserhalb des Buches Hiob überhaupt nicht vor. Letzteres ist auch bei den Namen der drei Töchter Hiobs (42 14) der Fall. קְצִיעָה findet sich als Bezeichnung eines wohlriechenden

Gewürzes (von der Zimmetpflanze) im A. T. nur Ps 45 9; פּוּךְ (stibium) nur noch 2 Kön 9 30. Jer 4 30. Jes 54 11. 1 Chron 29 2.

Die Vorliebe für die 7-Zahl (1 2. 2 13. 42 8 13) erklärt sich, wenn absichtlich, leicht als Anlehnung an alte und zwar allgemein bekannte Vorbilder (Gen 21 30. Num 23 1), ebenso wie das altmodische Geldstück קְשִׂיטָה (42 11), das im A. T. nur noch in der E-Quelle des Pentateuch (Gen 33 19. Jos 24 32) vorkommt. — Auf den Stand der allgemeinen Kultur zur Zeit der Abfassung des Buches lässt sich aus den Angaben über Ackerbau und Viehzucht in 1 3 ebensowenig etwas Sicheres schliessen, wie aus der Schilderung des Überfalls der Chaldäer in drei Heerhaufen (1 17), wenn sie auch die „Taktik geordneter Heere" verrät (Budde S. 5). Was endlich die Notiz in 42 15 betrifft, so ist das Erben der Töchter bei P (Num 27 8) zwar nur für den Fall vorgesehen, dass keine Söhne da sind, soll aber sicherlich auch für andere Fälle nicht direkt verboten sein. (Vgl. auch Ri 1 12 ff.) Unsere Stelle kann daher keinen Beweis für die Unbekanntschaft des Buches mit P abgeben (gegen Duhm S. 206).

3. Aus den vereinzelten Erwähnungen kultischer Sitten und Gebräuche im engeren Sinne ist für die Abfassungszeit ebenfalls nichts Sicheres zu entnehmen. Die Trauergebräuche (1 20. 2 8 12) sind die zu aller Zeit üblichen. Die äussere Gottesverehrung wird offenbar absichtlich als eine altertümliche hingestellt, indem 1 5 nur Brandopfer, nicht Sündopfer erwähnt werden, die man allerdings nach P unbedingt an dieser Stelle erwarten müsste. Unser Text verrät sich aber dadurch, wie auch durch die Angabe, dass der Hausvater selbst noch das Opfer vollzieht, keineswegs schon als vorexilisch (gegen Duhm S. 5), und wenn Duhm (Einl. S. VIII) behauptet, das „Volksbuch" sei geschrieben worden zu einer Zeit, „wo man noch Opfer für wirksam hielt, die technischen Sündopfer der Thora

aber noch nicht kannte", so überträgt er dabei unberechtigter Weise auf die Zeit des Dichters, was dieser lediglich seinem Helden angedichtet hat. Dasselbe gilt von dem Fehlen des Begriffes der Zentralisation des Kultus, woran Duhm (l. c.) ebenfalls Anstoss nimmt. Auch die Gründe, mit denen Duhm (S. VIII, Nr. 6 und 7) darzuthun sucht, dass die Vorstellungen von der Religion, insbesondere der äusseren Gottesverehrung, das Volksbuch in die älteste Zeit verweisen, erscheinen mir nicht als stichhaltig. Die Gottesfurcht, die auch nach Duhm der Grundzug der Religion in unserem Buche ist, bildet gerade das besondere Charakteristikum einer praktischen Frömmigkeit, wie sie z. B. im Buch der Sprüche empfohlen wird (vgl. Prov 1 7. 9 10). Ferner scheint mir zu stark zwischen den Zeilen gelesen zu sein, wenn (ib.) als besonderes Kennzeichen der Religion des „Volksbuches" die „ängstliche Scheu, Gottes Missfallen durch unziemliches Reden zu erregen", hingestellt wird. Dass dies für den Verfasser die „schlimmste und am meisten zu fürchtende Sünde" gewesen sei (Duhm S. 5 u. ö.), lässt sich durch nichts erweisen, da der Verfasser ja kein Verzeichnis der Sünden dem Grade nach aufstellen, sondern einen Einzelfall erzählen will, in dem diese spezielle Sünde zufällig eine besonders grosse Rolle spielt. Es dürfte überhaupt gewagt erscheinen, auf die drei in Betracht kommenden Ausdrücke (1 5 u. ö.: בֵּרַךְ יי, das möglicherweise ein Euphemismus, wahrscheinlich aber von „ändernden Schriftgelehrten" für קִלֵּל oder ein ähnliches Wort eingesetzt ist; vgl. Budde S. 3, Beer S. 3ff. — gegen Duhm S. 5; — ferner תִּפְלָה 1 22 und נְבָלָה 42 8) bereits bestimmte Behauptungen über die Auffassung der Religion von seiten des Verfassers aufzubauen, oder gar einen durchgreifenden Unterschied zwischen den religiösen Vorstellungen des „Volksbuches" und des Gedichtes hieraus zu konstruieren. Jedenfalls würde diese „ängstliche Scheu" in religiösen Dingen herzlich schlecht passen zu der Art und Weise,

wie in demselben Buche die ganze Verhandlung im Himmel nebst den doch gewiss nichts weniger als ehrerbietigen Reden des Satan gegen Gott geschildert werden.

4. Dies führt uns auf die religiösen Vorstellungen des „Volksbuches“ im engeren Sinne: auf den Gottesbegriff, mit dem die Angaben über die überweltlichen Mittelwesen (bene elohim, Satan) in engstem Zusammenhange stehen. Ich bemerke übrigens schon hier, dass ich es für verfehlt halte, jede einzelne Aussage des Prologs und Epilogs auf diesem Gebiete dogmatisch aufzufassen und dogmatische Schlüsse daraus zu ziehen. (Vgl. näheres unten S. 79 ff., bes. 82 f.) Denn wir haben es nicht mit einer biblisch-theologischen Abhandlung, sondern auf jeden Fall mit einer Dichtung zu thun, und wie es ungerecht und unverständig wäre, etwa einen modernen Dichter, falls man ihn wirklich als Dichter beurteilen will, für sämtliche in seinen Werken niedergelegten Aussprüche über Religion und Gottesverehrung persönlich haftbar zu machen, so dürfen wir auch hier nicht aus jeder einzelnen Äusserung sofort Schlüsse ziehen auf die religiösen Vorstellungeu des Verfassers überhaupt, und das um so weniger, als unser Buch offenbar das einzige Denkmal ist, das der Verfasser uns hinterlassen hat. Höchstens in Verbindung mit einander gebracht gestatten jene Einzelaussagen Rückschlüsse auf die religiöse Gesamtanschauung, die hier vermutlich zu Grunde gelegen hat.

Danach aber wird man unter allen Umständen zu fragen berechtigt sein: zu welcher Zeit solche Vorstellungen, wie sie uns hier entgegentreten, nach all dem, was wir sonst von der Entwickelung der israelitischen Religion wissen, zuerst möglich gewesen seien. Und hier glaube ich allerdings, dass gerade am Gottesbegriff (und vollends sobald man ihn mit der subjektivistischen Färbung — um nicht zu sagen „Tendenz“ — des Ganzen in Verbindung bringt; vgl. oben S. 46) alle Versuche, das sog. „Volks-

buch“ für alt zu erklären, immer wieder scheitern müssen, so sehr man sich auch bemüht hat, das Gegenteil daraus zu erweisen. Nach Duhm (S. VIII) stammt das „Volksbuch“ aus einer Zeit, da man noch „in naivster Fühlung mit der übersinnlichen Welt“ stand. Dies müsste dann aber eine Zeit gewesen sein, die über alle uns erhaltenen Quellen hinaufreicht, denn in den ältesten in Betracht kommenden Schriften (vor allem der J- und E-Quelle des Pentateuch) findet sich nichts, das sich hinsichtlich des Gottesbegriffs bei genauerer Prüfung unserer Erzählung zur Seite stellen liesse. Gewiss ist unser Buch reich an Anthropomorphismen (cf. 1 7 — ist Gott übrigens darum wirklich nicht allwissend, wie Duhm hier und zu 1 12 bemerkt? oder fasst man besser die Frage: „wo kommst du her?“ überhaupt nicht dogmatisch auf? Vgl. unten S. 82f.; ferner 1 12. 2 3. 42 7f.): aber solche finden sich zu allen Zeiten in allen Religionen. Und wie stellt sich uns der Gottesbegriff der Erzählung des Näheren dar? — Gott thront im Himmel, fern von den Menschen, inmitten der göttlichen Ratsversammlung. Er hat sich zwar das letzte Wort in der Bestimmung des Geschickes der Menschenkinder vorbehalten. Aber anstatt dass er selbst in das Leben der Menschen eingriffe oder gar persönlich auf Erden mit ihnen verkehrte, wie wir in den älteren Erzählungen lesen, finden wir hier eine ganze Schar offenbar wohlorganisierter Mittelwesen, die den Verkehr zwischen Gott und den Menschen besorgen, und unter denen der Satan eine beinahe bedenkliche Selbständigkeit zu gewinnen droht (cf. 2 3).

Noch einmal: das Ganze ist eine Dichtung. Aber nun frage ich: wo findet sich in der gesamten vorexilischen Litteratur eine Parallele zu diesen Vorstellungen? Wie weit schwingen sich die alten Erzähler auf, wenn sie über Gott und sein Eingreifen in den Weltplan reden? Wir lesen: Gott „bildet“ den Menschen, er wandelt in der

Abendkühle im Garten, er schliesst die Arche mit eigener Hand, er speist mit Abraham und unterredet sich persönlich mit ihm, er schreibt auf die Gesetzestafeln, u. s. w. (Vgl. Marti, Gesch. der israel. Rel.[3] S. 130.) Von Person zu Person vollzieht sich der Verkehr Gottes mit den Menschen. Dies hängt damit zusammen, dass Jahwe eben noch der Volksgott im strengsten Sinne ist, der in seinem Lande seinen Sitz hat. Bei anderen Völkern, in anderen Ländern regieren andere Götter, gegen deren Existenz man ursprünglich wohl nichts einzuwenden hatte. So lange das aber der Fall war, konnte man unmöglich die Behauptung, dass auch der ganze Himmel ausschliesslich Jahwes Wohnung sei, als etwas so selbstverständliches voraussetzen, wie es in unserem Buche geschieht. Allerdings begegnet uns diese Vorstellung auch schon in älteren Schriften. Aber in Gen 21 17. 22 11 (E) ists nur ein Ruf aus dem Himmel; Ex 19 11 und 20 fährt Jahwe auf den Sinai hinab, und Gen 28 12 17 befinden wir uns ebenfalls nur an der „Pforte des Himmels". Weiter wird der Schleier nirgends gelüftet, und die herrschende Vorstellung ist und bleibt die, dass Jahwe (bezw. der מַלְאַךְ יי) auf Erden, an den heiligen Stätten, an der Lade und im Kriege zu finden ist. Höchstens die Erzählung 1 Kön 22 19 ff. (= 2 Chron 18 18 ff.), die, wenn sie wirklich alt ist (angezweifelt wird dies von Marti in StKr. 1892, S. 230; vgl. Stade, Gesch. des Volkes Israel, 2. Bd. I, S. 237), in der That einzigartig dasteht, könnte in gewissem Sinne als Parallele angeführt werden. Indessen ist zu bemerken, dass sie in ihrem Zusammenhange nicht selbständig, sondern als Vision eines Propheten auftritt, dessen Phantasie ein solches Emporsteigen in die himmlischen Regionen schon viel begreiflicher macht. Auch gebietet hier Jahwe noch ganz anders über seine Geister als im „Volksbuche" über den Satan. Eine dermassen ausgesponnene Reflexion über die himmlischen Vorgänge aber, wie sie unser Buch bietet, ist m. E.

— auch wenn wir es lediglich mit einer Kunstdichtung zu thun haben —, vor der Zeit, da unter dem Einflusse eines Deuterojesaja die bekannten Wandlungen in der Gottesvorstellung sich vollzogen, ja vor der Zeit Esras ganz undenkbar. Vgl. auch O. Holtzmann in Stades Gesch. des V. Isrl., 2. Bd. II, S. 79.

Insbesondere wollen die Vorstellungen des Prologs von den Mittelwesen schlechterdings nicht in die alte Zeit passen. Die bene elohim (1 6. 2 1) nimmt Duhm (S. 6) mit den fabelhaften Wesen in Gen 6 zusammen und hält Hi 38 7 (wie Ps 29 1 u. a.) für die spätere Vorstellung. Zunächst glaube ich nicht, dass man berechtigt ist, die Vorstellung des Prologs über die bene elohim von der des Gedichtes (38 7) zu trennen. Beidemale finden wir diese Wesen im Himmel vor, beidemale gehören sie zu der Umgebung der göttlichen Herrlichkeit und stehen in völliger Harmonie mit Gottes Wollen und Schaffen. Des Näheren wird von ihnen ausgesagt, dass sie sich vor Jahwe „zu gestellen“ haben: offenbar haben sie amtlichen Bericht zu erstatten über das, was sie auf Erden gesehen haben, und in dieser Eigenschaft haben sie eine genaue Parallele bei Sacharja in den Reitern und Wagen, die Jahwe aussendet, um die Erde zu durchstreifen (הִתְהַלֵּךְ בָּאָרֶץ 1 10. 6 7; cf. Hi 1 7. 2 2!) und die sich dann ebenfalls zur Meldung vor Jahwe zu „gestellen“ haben (6 5: הִתְיַצֵּב! — Vgl. Marti l. c. S. 224, wo auch auf die Priorität des Sach. in diesen Punkten aufmerksam gemacht wird). Dieselbe Vorstellung begegnet uns später wieder bei den „Wächtern“ im Daniel und im Buche Henoch. Dass die bene elohim im Gedichte Hiob als jubelnd mit den Morgensternen bei der Schöpfung eingeführt werden, ist kein Widerspruch gegen jene Auffassung. Es ist im Grunde dieselbe, wie wir sie an den übrigen nachexilischen Stellen (בְּנֵי אֵלִים Ps 29 1. 89 7. Dan 3 25) vorfinden. Zu dieser Auffassung, nach der die bene el. überall im Einverständnisse oder im Auftrage Gottes handelnd er-

scheinen, steht nun aber die einzige vorexilische Stelle, an der sie erwähnt werden, Gen 6, gerade in einem recht auffallenden Gegensatze. Der Schauplatz ihrer Thaten ist dort nicht der Himmel, sondern vorzugsweise die Erde, ausserdem stehen und handeln sie bekanntlich keineswegs im Einverständnis oder im Auftrag Jahwes, verursachen vielmehr durch ihr eigenmächtiges Benehmen seinen Unwillen und sein Einschreiten. Es ist nun wahrscheinlich, dass sich diese älteste Vorstellung von den bene elohim, die übrigens nicht spezifisch israelitisch ist (cf. Marti[3] S. 247, Smend S. 470) sich später, namentlich seit dem Exil, mit den Vorstellungen von den Engeln vermischt hat (cf. Smend S. 471), und dass man nun jenen mehr und mehr auch die Prädikate und Funktionen der מַלְאָכִים zuschrieb. Vermutlich ist der Verfasser unseres Buches der erste gewesen, der die veraltete Bezeichnung für eine bereits bekanntere Sache aus jenem alten Mythus wieder hervorholte, abermals wohl in dem Bestreben, einen modernen Gedanken in altertümliche Form zu kleiden.

Vollends die Figur des Satan, wie sie uns im Prolog entgegentritt, würde sich, wollte man sie ohne weiteres auf die ältere Zeit, die Zeit des Polydämonismus (Duhm S. 7 f.) übertragen, in höchst unpassender Gesellschaft befinden oder vielmehr jeder Analogie entbehren. Ich beabsichtige hier nicht die Frage nach dem Ursprung des Satan in ihrem ganzen Umfange zu besprechen, kann mich vielmehr unter dem Hinweis auf die eingehende Untersuchung von Marti (StKr 1892, S. 207 ff.) mit einigen kurzen zusammenfassenden Bemerkungen begnügen. Vor allem möchte ich darauf Nachdruck legen, dass an keiner einzigen vorexilischen Stelle das Nomen als stehende Bezeichnung eines übermenschlichen Wesens vorkommt. שָׂטָן bedeutet dort überall (Num 22 22 32. 1 Sam 29 4. 2 Sam 19 23. 1 Kön 5 18. 11 14 23 25) einfach „Widersacher“, und es ist keine Rede davon, dass der Ausdruck in jener Zeit schon irgendwie

Eigenname sein könnte. In dieser Hinsicht hat der Satan des Hiob nur an Sach 3 und 1 Chron 21 (hier שָׂטָן bereits ohne Artikel) eine Parallele. Schon diese Statistik macht m. E. eine Versetzung unserer Erzählung in vorexilische Zeit unmöglich. (Über den Ausweg, die Satanstellen auszuscheiden, s. unten S. 57 f.) Übrigens findet sich das Verbum שָׂטַן „befeinden" nur in nachexilischen Stellen (Sach 3 1. Ps 38 21. 71 13. 109 4 20 29; davon שִׂטְנָה „Anklage", Esra 4 6), während die ältere Form שָׂטַם zu sein scheint (Gen 27 41. 49 23. 50 15 nur bei J und E; daneben auch Hi 16 9. 30 21. Ps 55 4). Die vorexilische Zeit weiss noch nichts von jenem überirdischen Wesen, dem die spätere Zeit den Namen „Satan" ausschliesslich beilegt, und in der Erzählung, in der man ihn noch am ehesten vermuten würde, in 1 Kön 22 19 ff., fehlt eben mit dem Namen gerade die Hauptsache. Ferner würde bei der Annahme, die Satanvorstellung sei schon in vorexilischer Zeit bekannt gewesen, das Fehlen des Namens in 2 Sam 24 im Hinblick auf 1 Chron 21 immerhin höchst verwunderlich erscheinen. Jedenfalls aber würde, wie gesagt, die Gestalt unseres Satan zu jenen Resten des „Polydämonismus", unter denen in erster Linie die שְׂעִירִים (Jes 13 21. 34 14) zu nennen wären, recht schlecht passen. (Vgl. Marti l. c. S. 227.) Der Schauplatz jener Gestalten sind unreine Orte, die Wüste, zertrümmerte Städte und dgl., wo sie ihr lichtscheues und zu der Jahwereligion in keiner ersichtlichen Beziehung stehendes Wesen treiben. Es ist unmöglich, sie etwa als Urheber des Bösen im Allgemeinen oder als Vermittler zwischen Gott und den Menschen anzusehen — den vorexilischen Frommen ist die Annahme einer solchen Vermittelung noch nicht geläufig — noch sie überhaupt zu den Plänen und dem Handeln Gottes in so direkte Beziehung zu setzen, wie es in unserer Erzählung mit dem Satan geschieht. Jene älteren Vorstellungen mögen allenfalls die erste Grundlage zu der späteren Figur des Satan gegeben

haben — obwohl es dann im Hinblick auf die völlige Veränderung des Schauplatzes und der Funktionen desselben (die Versetzung von der Wüste in den Himmel) in der That auf dasselbe hinauskäme, „wie wenn man sagte, dass es eine ganz neue Gestalt sei“ (Marti S. 228. Vgl. auch den מַזְכִּיר עָוֹן 1 Kön 17 18. Hes 21 28. 29 16). Dass diese ganz neue Gestalt nicht wohl vor dem Exil geschaffen sein kann, dürfte nach dem Gesagten klar sein. Von mehr nebensächlicher Bedeutung ist somit für den Zweck der vorliegenden Abhandlung die Entscheidung in zwei spezielleren Fragen, die sich an diesem Punkte bei der Untersuchung nach dem Ursprung der Satanvorstellung ergeben: erstlich die Frage, ob die Satanvorstellung im Exil ohne alle ausserisraelitischen Einflüsse entstanden sein konnte, und sodann die Frage nach der Priorität von Sach 3 oder dem Prolog des Hiob. Inbetreff der ersten Frage (die übrigens auch von Budde S. 3 mit dem Satze „Wort und Begriff rein hebräisch“, beantwortet wird) wage ich nur nebenher einen leisen Zweifel daran auszusprechen, ob es möglich ist, die Gestalt des Satan rein aus psychologischen Erwägungen heraus, aus den eigenen Reflexionen eines Propheten (nach Marti: des Sach.) genügend zu erklären, wie es Marti S. 231 ff. versucht. Der Satan tritt uns hier so — man darf wohl sagen plötzlich und zwar gleich als eine so konkrete Gestalt entgegen, dass sich immer wieder die Vermutung aufdrängt, es habe irgend eine analoge fremde (am ehesten persische) Vorstellung bei der Einführung dieser Figur in die hebräische Litteratur wenigstens mitgewirkt. (Vgl. dagegen Marti S. 225 f.) Was dann die ebenfalls vielbesprochene Prioritätsfrage betrifft, so glaube ich auch hier darauf hinweisen zu müssen (was an dieser Stelle, soviel ich sehe, nur noch Schultz, A. T. Th.[5] S. 519 thut), dass man nicht zu viel systematische Lehre aus den zwei durchaus dichterisch gehaltenen Stücken ziehen darf. Für sich allein würde ich jedenfalls diesen

Gründen, die im Hinblick auf die Satanvorstellung die Abhängigkeit des Hiobprologs von Sach. zu erweisen suchen, nicht allzuviel Wert beimessen. Nimmt man die Stücke allerdings so wie sie sind, so dürfte klar sein, worauf schon von verschiedenen Seiten zur Genüge hingewiesen worden ist: dass der Satan bei Sach. noch nicht so stark in den Vordergrund tritt, dass er noch mehr zufällig als berufsmässig, mehr als Ankläger, noch nicht als Verdächtiger, endlich mehr sachlich und noch nicht mit jenem subjektiven Vergnügen an seinem Berufe auftritt wie im Prolog des Hiob. Für alles einzelne verweise ich auf Marti S. 243; für beide soeben besprochene Fragen auch auf Hoffmann, Hiob, S. 30ff.[1]

Man könnte nun, um das „Volksbuch" als vorexilisch zu retten, den Ausweg beschreiten, die Satanstellen (1 6–12, 2 1–7a) als spätere Interpolation auszuscheiden. Wie wir oben (S. 10f.) gesehen haben, hat dies schon Heiligstedt 1847 gethan, und zwar, da er Gedicht und Prolog für einheitlich und vorexilisch hält, in dem richtigen Gefühl, dass der Satan in jene Zeit nicht passe. Ich glaube indessen nicht, dass seine Hypothese noch viele Anhänger finden wird. Wenn Heiligstedt betont, dass sich nach Herausnahme von 1 6–12 die Suffixe in V. 13 leichter an V. 5 (אִיּוֹב) anschliessen würden, so ist dagegen zunächst zu sagen, dass auch bei dem gegenwärtigen Texte schwerlich jemand auf den Gedanken geraten wird, sie auf den Satan in V. 12 zu beziehen. Entscheidend aber gegen jene Auffassung ist die Thatsache, dass mit וַיְהִי הַיּוֹם V. 13 bereits der Hauptsatz beginnt, der in V. 14 fortgesetzt wird, dass sich also jene Suffixe auf gar nichts anderes beziehen können als auf

[1] Als Beleg für die weitere Entwickelung der Satansidee und als interessante Parallele zu unserer Erzählung ist im Buch der Jubiläen (Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II, S. 71) Kap. 17, V. 15ff. zu vergleichen, wo „Mastema" Gott veranlasst, den Abraham durch den Befehl, den Isaak zu opfern, auf die Probe zu stellen.

אִיּוֹב in V. 14, das durch jenes וַיְהִי הַיּוֹם V. 13 bereits vorbereitet ist. Noch schwieriger ist die Ausscheidung von 2 1-7. Man müsste V. 7 zerreissen und aus freier Hand ein יהוה nach וַיַּךְ einschieben. Und wenn man sich auch dazu entschlösse, so würde man doch nur der Erzählung das Herz aus dem Leibe geschnitten haben. Bei dem dürftigen Überrest, der zurückbliebe, würde namentlich die innere Steigerung, die in Kap. II im Hinblick auf Kap. I vorliegt, und die darin besteht, dass zuerst Hiobs Habe, dann er selbst von den Unglücksschlägen getroffen wird, nicht genügend motiviert sein. Vor allem aber fehlt in den Handschriften und Versionen jede Spur einer solchen älteren Textgestalt (insbes. auch von „יהוה“ in 2 7). Ja — und das ist charakteristisch — in LXX und Pesch. ist für die Suffixe in 1 13 ein אִיּוֹב eingesetzt, das sich sofort als Änderung zu erkennen giebt bei der Erwägung, dass im Hinblick auf das אִיּוֹב im Hauptsatze (V. 14) hier die blossen Suffixe genügen mussten. (Vgl. Beer S. 6.) LXX und Pesch. haben also den Text genau so vor sich gehabt wie wir, und suchten nur durch ihre Änderung etwaigen Missverständnissen vorzubeugen. — Der Ausweg, die Satanstellen auszuscheiden, kann also nicht beschritten werden, und in der That haben auch die neueren Ausleger fast durchweg von ihm abgesehen. (Vgl. auch Laue S. 125). Nach allem bisher Gesagten ist aber dann gerade die Erwähnung des Satan einer der stärksten Beweisgründe gegen die Annahme der vorexilischen Herkunft des Prologs.

VII.

Die Übereinstimmung des Gedichtes mit Prolog und Epilog in sachlichen Einzelheiten.

Es sollen hier nicht alle die kleinen wirklichen oder vermeintlichen Inkoncinnitäten aufgezählt werden, durch deren Hervorhebung namentlich Duhm (in gelegentlichen

Bemerkungen seines Kommentars) die Unmöglichkeit einheitlicher Abfassung des ganzen Buches im einzelnen zu stützen sucht. Viele dieser Punkte sind ganz unbedeutend und erklären sich auch bei anderen Voraussetzungen mit Leichtigkeit. Es sollen deshalb hier nur die wichtigsten dieser Punkte näher besprochen werden.

1. Dass die Erwähnung der Krankheit Hiobs und überhaupt seiner äusseren Verhältnisse im Gedicht einer gewissen Deutlichkeit ermangelt, ist aus der Anlage des ganzen Buches erklärlich und spricht nicht gegen einheitliche Abfassung. Ja die zahlreichen mehr oder weniger deutlichen Anspielungen auf den Aussatz (6 11ff. 7 4f. 13ff. 13 15 21 27f. 16 15ff. 22. 19 20f. 30 10 17f. 27 30; vgl. Dillmann zu 2 7), die in ihrem Zusammenhange ganz ungezwungen auftreten, erklären sich bei Annahme einheitlicher Abfassung leichter, als wenn man sie für künstliche Verbindungsmittel ansehen wollte, durch die der Dichter sein Gedicht dem äusseren Rahmen des „Volksbuchs“ hätte anpassen wollen. Die Behauptung übrigens, dass das Volksbuch die Krankheit Hiobs als kürzer während darstelle als das Gedicht (Duhm zu 2 11 und 42 11), ist rein aus der Luft gegriffen.

2. Grössere Schwierigkeit bereiten die Stellen des Gedichtes, an denen die Kinder Hiobs als während der Disputation noch lebend erwähnt sein sollen. Gehen wir diese Stellen der Reihe nach durch. Aus 5 25 („Du wirst erfahren, dass deine Nachkommen zahlreich sind, und deine Sprossen wie das Gras der Flur“) ist gar nichts zu schliessen (gegen Duhm S. 35), ebensowenig wie aus 14 21 („Kommen seine Kinder zu Ehren — er weiss es nicht, sinken sie herab — er hat nicht acht auf sie“), weil hier gar nicht von Hiob speziell die Rede ist (gegen Duhm S. 79). Schwieriger sind 19 17 und 31 8, welche Stellen schon Knobel (StKr 1842, S. 485ff.) dazu bewogen haben, „zwischen dem Prolog und Epilog des Buches einerseits und dem Gedichte selbst

andererseits einen Widerspruch, somit für jene beiden Stücke einen anderen Verfasser anzunehmen.“ Letzteren Schluss halte ich unter allen Umständen für voreilig. Denn selbst wenn an jenen beiden Stellen wirklich die leiblichen Kinder Hiobs gemeint wären: ist dann die Annahme gar so unmöglich, dass der Verfasser sich hier im Schwung der poetischen Rede an jene früheren Angaben augenblicklich nicht mehr erinnert? So viel ich sehe, ist es hier nur Duhm, der unbefangen zugiebt, „dass der Dichter in diesem Augenblicke nicht an die Einzelheiten der alten Geschichte denkt.“ Ist aber dieser Ausweg durchaus einleuchtend auf dem Boden der Duhmschen Hypothese, so ist er m. E. auch bei der Annahme nur eines Verfassers für die beiden Stücke wohl annehmbar (so schon Eichhorn, Olshausen, Riehm u. a.). Will man daher die Erklärung, die sogleich für 19 17 und 31 8 gegeben werden soll, nicht annehmen, so wird man diesen Ausweg beschreiten müssen. — Was nun speziell die Stelle 19 17 betrifft („Mein Atem ist zuwider meinem Weibe, und mein Gestank לִבְנֵי בִטְנִי“) so ist eine Beziehung der בְּנֵי בִטְנִי auf die leiblichen Kinder Hiobs nicht undenkbar, wenngleich בֶּטֶן als Organ der Zeugungskraft des Mannes nur äusserst selten vorkommt: Ps 132 11 und vielleicht auch Hos 9 16. Micha 6 7. Unbestimmter sind schon Deut 28 4 11 18 53. 30 9. Ps 127 3. Ganz allgemein (= „Leib“, auch vom Manne gesagt, doch ohne Hinblick auf die Zeugungskraft), steht das Wort an 21 Stellen; 4mal (1 Kön 7 20. Hi 15 35. 38 29. Jon 2 3) wird es in bildlichem Sinne gebraucht. An den übrigen 36 Stellen bedeutet es überall den Schoss der Mutter. Schon nach dieser Statistik ist es keineswegs selbstverständlich, das Wort an unserer Stelle auf Hiob selbst zu beziehen. Von den Ausflüchten, Söhne von Nebenweibern (υἱοὺς παλλακίδων μου LXX) oder Enkelkinder (so Dillmann; bei ihm auch das Nähere) unter den בְּנֵי בִטְנִי zu verstehen, möchte ich absehen, da sie durch nichts im Texte gerechtfertigt sind. Näher liegt es doch,

bei בֶּטֶן an den „Mutterleib Hiobs“, d. h. an den Leib seiner Mutter, zu denken (so Stuhlm., Umbr., Ges., Del., Budde, Kautzsch) und בְּנֵי בִטְנִי mit „meine leiblichen Brüder“ zu übersetzen. Für diese Fassung ist schliesslich 3 10 beweisend, wo בִּטְנִי genau in demselben Sinne vorkommt. Knobel (l. c.) weist besonders darauf hin, dass nicht Frau und Brüder, sondern Frau und Kinder zusammengehören. Mit demselben Rechte lässt sich aber für unsere Fassung geltend machen: dass das Anflehen der Brüder im Zusammenhange passender erscheint als das der eigenen Kinder.

Näher liegt die Beziehung auf die Kinder Hiobs in 31 8. (V. 7: „Wenn mein Schritt vom rechten Wege abwich, wenn mein Herz meinen Augen nachging, und an meinen Händen ein Makel klebte: [V. 8] so will ich säen und ein anderer möge essen, und mein Gesspross möge ausgewurzelt werden.“) Es ist fraglich, ob man צֶאֱצָאִים hier mit „Leibessprossen“ oder mit „Gespross der Erde“ übersetzen soll. Die erstere Bedeutung ist aus den 10 Stellen, an denen das Wort noch vorkommt, thatsächlich nicht zu belegen. Auch in Jes 34 1 und 42 5 scheint mir nach dem Zusammenhange nicht von den Pflanzen der Erde, sondern von den Völkern, die der Erde entsprossen, die Rede zu sein. Doch zeigt gerade diese Verwendung des Wortes in bildlichem Sinne (vgl. auch Jes 22 24, wo צֶאֱצָאִים im Sinne von „Glieder einer Sippschaft“ neben צְפִיעוֹת „Wildschosse“ steht), dass die Sprache das Wort auch in seiner eigentlichen Bedeutung gebraucht haben muss. Dass diese Bedeutung („Gespross der Erde“) an unserer Stelle vorliegt, wird durch den ersten Halbvers nahe gelegt, nach dem eine Erwähnung der Kinder Hiobs doch stark überraschen würde. Der Einwurf Knobels gegen diese Deutung: die Feinde könnten doch nicht gleichzeitig essen und die Saat verwüsten, wird durch genauere Beobachtung der Eigentümlichkeiten des Parallelismus membrorum hinfällig.

(In gleichem Sinne erklären die Stelle: Delitzsch, Dillmann, Budde, Kautzsch.)

Neben diesen Stellen stehen einige andere, an denen der Tod der Kinder ganz offenbar vorausgesetzt wird. Dies ist schon in 29 5 der Fall („als der Allmächtige noch mit mir war, rings um mich meine Knaben"), wo Knobel unter den נְעָרִים nicht die Söhne, sondern nur die „jungen Leute", die Dienerschaft, verstanden wissen will (vgl. dagegen 1 19. 24 5); unzweifelhaft endlich auch in 8 4 („Wenn deine Kinder gegen ihn gesündigt haben, so lieferte er sie ihrem Frevel aus"), welche Stelle nach Knobel nicht notwendig auf den Tod der Kinder hindeuten müsse, sondern auch „in einem milderen Sinne gedeutet werden" könne. In beiden Stellen erblickt auch Budde „das kräftigste Zeugnis für die Echtheit [? wie reimt sich dieser Ausdruck noch mit der auf S. VIIIf. vorgetragenen These vom „Volksbuch" ?] des Prologs", und zwar im Gegensatze zu Bickell, der beide Verse, eben wegen jener Beziehung auf den Prolog, streichen will. Duhm giebt die Beziehung auf das „Volksbuch" in beiden Fällen zu, doch sei dies kein Beweis für die „Echtheit" des Prologs [gegen Budde], „sondern nur dafür, dass der Dichter das Volksbuch kennt, das er bald benutzt, bald ignoriert". Dieses „Ignorieren" kann ich meinerseits bei keiner der erwähnten Stellen zugeben.

Wer sich aber an allen diesen Stellen lieber der Exegese Knobels anschliessen will, für den bleibt, wie gesagt, nur der oben S. 60 erwähnte Ausweg, den auch Duhm von seinen Prämissen aus beschritten hat. Jedenfalls zwingen auch dann die Stellen nicht zur Annahme verschiedener Verfasser. Bei letzterer Annahme aber müsste man notwendigerweise auch 19 17 und 31 8 einer anderen Hand zuweisen als 8 4 und 29 5, wozu doch sonst gar kein Grund vorliegt. — Auf einige andere Stellen, in denen möglicherweise eine versteckte Anspielung auf den Tod der Kinder

Hiobs liegen könnte (15 30. 18 16. 21 8 11), sei endlich noch einfach hingewiesen.

3. Auf die ganze Reihe weiterer Stellen, an denen man kleine Widersprüche oder Abweichungen von den Angaben des Prologs und Epilogs in sachlicher Beziehung gefunden hat, kann ich hier unmöglich bis ins Einzelnste eingehen. Die meisten dieser Unebenheiten sind ganz unerheblich und können keineswegs durchschlagende Gründe für die Annahme verschiedener Verfasser abgeben. Insbesondere muss ich die Gründe, die Duhm an einigen dieser Stellen vorbringt, für durchaus unzureichend halten. Ich erinnere beispielsweise nur an seine Bemerkungen zu *4 4* („Hiob werde hier nicht als vornehmer Emir, sondern als erfahrener Weiser gedacht" — schliesst sich denn beides notwendig aus?); *17 1* (der plur. קְבָרִים zeige, „dass der Dichter sich Hiob für gewöhnlich nicht als grossen Herrn, der doch wohl בְּבֵיתוֹ begraben würde [diese Sitte steht keineswegs als allgemein herrschende fest; vgl. Riehm, bibl. HWB unter „Gräber"!], sondern als einfachen Bürger vorstellt, wie er selber einer war"); *19 28* (hier verfehlen sich die Freunde „gegen Hiob, Kap. 42 gegen Gott" — aber die Verdächtigungen, die die Freunde gegen Hiob aussprechen, sind ja eben das, worüber Gott erzürnt ist), oder gar zu *14 1* (das קְצַר יָמִים reime sich nicht mit der Vorstellung des „Volksbuches" Kap. 42 16, „dass die Menschen zur Zeit Hiobs einige hundert Jahr lebten" —!! vgl. nur Gen 47 9!). Dem Verzeichnis solcher Stellen, das noch bedeutend vermehrt werden könnte, liessen sich übrigens andere gegenüberhalten, in denen man mindestens mit demselben Rechte bewusste Anspielungen auf die Erzählung des Prologs finden könnte. So *3 23* (vgl. das Verhältnis von סָכַךְ und שׂוּךְ 1 10; Laue S. 8, Anm. 2); *8 7* (eine Anspielung auf Hiobs früheres Glück: cf. Duhm S. 47); *9 17* (חִנָּם cf. 2 3); *15 34* und *20 26* (Feuer verzehrt die Zelte des Frevlers — cf. 1 16 und Duhm zu 20 26); *29 2* ff. (die Schilderung des

früheren Wohlstandes Hiobs; vgl. bes. V. 6 mit 1 3); *31 24*f. (das weise Ansichhalten Hiobs auch bei grossem Reichtum; vgl. sein Verhalten in 1 5), u. a. m. Die Vervollständigung dieser Liste und näheres Eingehen auf Einzelnes verbietet auch hier der Raum. (Vgl. u. a. Dillmann, Einl. S. XXV.)

4. Es soll zum Schlusse hier nur noch kurz auf den Gebrauch der Gottesnamen im „Volksbuch“ und im Gedicht eingegangen werden. Auch an diesem Punkte hat man seit Hasse (s. oben S. 5) vielfach Anstoss genommen. Doch ist die Schwierigkeit desselben nicht unüberwindlich. Unzweifelhaft sollen sowohl im Prolog und Epilog als im Gedicht die redenden Personen als Edomiter den spezifisch israelitischen, feierlichen Gottesnamen יהוה nicht in den Mund nehmen. Nur der Dichter gebraucht ihn da, wo er selbst erzählt, also selbstverständlich im Prolog und Epilog häufiger (21 mal) als im Gedicht (38 1. 40 3 6. 42 1). Übrigens findet sich im Prolog neben יהוה im Munde des Dichters, sowie da, wo er Gott oder den Satan sprechen lässt, auch 7 mal אלהים, darunter jedoch 4 mal (1 1 8 f. 2 3) in der stereotypen Redewendung יְרֵא אֱלֹהִים, 2 mal (1 6. 2 1) in der ebenfalls feststehenden Verbindung בְּנֵי אֱלֹהִים; vgl. 1 22. — Bei den auf der Erde handelnden Personen findet sich im Gedicht 55 mal אֵל, 41 mal אֱלוֹהַּ, 31 mal שַׁדַּי (welche Namen als die poetischeren sämtlich in Prolog und Epilog fehlen); ferner 6 mal אלהים und einmal (28 28) אֲדֹנָי; in der Verbindung יִרְאַת אֲדֹנָי, wo man im Hinblick auf Prov 1 7. 9 10 eher יִרְאַת יְהוָה erwartet. Hält man den Vers für echt, so müsste man annehmen, dass der Dichter selbst in der landläufigen Redensart יִרְאַת יְהוָה den Gottesnamen, seiner soeben erwähnten Praxis getreu, durch אֲדֹנָי ersetzt habe (dies steht im Munde Gottes sonst nur Hes 13 9. 23 49. 24 24. 28 24. Vgl. dagegen Budde zur St.; Beer liest יִרְאָתִי). Giebt man V. 28 (mit oder ohne Kap. 28) als einen späteren Einschub preis[1],

[1] Dass V. 28 der prosaische Zusatz eines „denkunfähigen Stümpers“ sein soll (Duhm S. 137), davon kann ich mich keineswegs über-

so hat es keine Schwierigkeit, יִרְאַת יְהוָה (das auch mehrere Hdschrr. bieten) als den ursprünglichen Text anzuerkennen, der dann von irgend einem Nachbesserer mit der sonstigen Praxis des Buches ausgeglichen wurde. Eine Abweichung von der Regel, nach der die redenden Personen im Gedicht den Namen יהוה nicht gebrauchen sollen, scheint — abgesehen von 20 23, wo Wright (The book of Job 1883, S. 169; vgl. auch Budde zur St.) gegen LXX und ohne genügende sonstige Gründe (cf. Beer S. 137) יהוה statt יְהִי

---

zeugen. Ich erblicke vielmehr in dem Verse den unentbehrlichen Schlussstein des ganzen Kapitels. Um nur ganz kurz auf ein Hauptbedenken Duhms einzugehen: wenn in V. 14 wirklich dem Menschen der Zugang zu jeder Weisheit endgiltig abgesprochen war — wozu wird dann V. 20 immer wieder nach ihrem Fundort gefragt? Der Verfasser wird sich doch wohl bei der Antwort V. 13 nicht beruhigt haben. Nachdem er also dem Menschen eine völlige Einsicht in alle Rätsel der Natur (zu dieser, nicht zu der Gottesfurcht, werden die „Geier und Habichte" in Beziehung gesetzt!) abgesprochen hat, bestimmt er schliesslich dem Menschen als seine höchste Weisheit, den Gott, dessen rätselhaftes Walten er nur bewundern, nicht überall verstehen kann, zu fürchten und nach seinem Willen zu leben. Ich wüsste nicht, wie der Verfasser die Weisheit der Naturordnung besser mit der Gottesfurcht hätte vermitteln können. — Diese Darlegung des Gedankenganges, von Duhm mit Unrecht eine apologetische genannt, stützt sich vor allem auf das immer wiederholte Fragen nach der Weisheit (insbes. auf V. 20), auf das man schliesslich, bei dem planmässigen Bau des ganzen Kapitels, eine bestimmte Antwort erwartet. Im übrigen verweise ich auf die treffliche Erklärung bei Dillmann.

Was ferner das Kap. 28 selbst betrifft — eine Frage, die hier unmöglich in ihrem ganzen Umfange untersucht werden kann — so erscheint mir seine Echtheit als unhaltbar. Was vor allem dieses systematische Fragen nach der Weisheit hier im Munde Hiobs bedeuten soll (vor Kap. 29—31, und vor den Jahwereden!), das ist mir gänzlich unverständlich — fast ebenso unverständlich wie Kap. 27 8–23 im Munde Hiobs! (Vgl. zu Kap. 28 bes. Laue S. 83ff.) Jene planvolle, abgeschlossene Untersuchung eines bestimmten Begriffes scheint mir überhaupt nicht in den Gang des Dialogs zu passen. Die Bemerkungen Duhms hierzu (S. 134) sind mir durchaus einleuchtend, seine Erklärung des Kapitels als eines selbständigen Liedes mit 4mal wiederkehrendem Refrain (V. 12 20 auch vor 1 und 7) mindestens recht ansprechend.

lesen will — nur noch in 12 9 vorzuliegen („wer erkennte nicht an alledem, dass Jahwes Hand solches gemacht hat?“). Der Text ist hier viel umstritten; Dillmann und Duhm streichen den Vers, ebenso Beer auf Grund der ursprünglichen LXX. Budde sieht in letzterem Punkte kein ausreichendes Argument, den Vers zu streichen, bezweifelt aber, dass sich der ursprüngliche Wortlaut hier erhalten habe. Jedenfalls sind die Verse 7–10 im Munde Hiobs stark befremdend. Will man an ihrer Echtheit festhalten, so bleibt nichts anderes übrig, als an dieser Stelle — der einzigen im ganzen Gedicht — einen lapsus calami von seiten des Dichters zu konstatieren, eine Annahme, die angesichts der 133 übrigen Stellen des Gedichtes, an denen der Name konsequent vermieden ist, nicht die geringste Schwierigkeit haben würde. In diesem Sinne spricht sich auch Kuenen („Hist. krit. Einleitung“ etc., deutsch von Müller, III, 1, S. 132f.) aus. Ich wage zwischen jenen beiden Möglichkeiten nicht mit Sicherheit zu entscheiden.

Jene Absicht des Dichters, den handelnden Personen als Ausländern nirgends den Namen יהוה in den Mund zu legen, ist nun ganz deutlich auch im Prolog zu konstatieren. Es findet sich: „אֵשׁ אֱלֹהִים“ 1 16 im Munde des Boten; בָּרַךְ אֱלֹהִים 2 9 im Munde des Weibes Hiobs. Auch der Satan sagt 1 9 אֱלֹהִים. Endlich braucht auch Hiob selbst zweimal (1 5. 2 10) den Namen אֱלֹהִים. Die einzige Inkonsequenz im Prolog ist das dreimalige יהוה in 1 21. Dass das „Volksbuch“ hier dem Hiob „ganz unbefangen“ den Namen Jahwe in den Mund lege (im Gegensatze zu dem Dichter der Reden) kann man im Hinblick auf die Konsequenz, die das „Volksbuch“ an den übrigen soeben genannten Stellen zeigt, doch nicht behaupten (gegen Duhm, Einl. S. VII). Im Gegensatze zu 1 5. 2 10; 1 16 und 2 9 muss vielmehr in 1 21 eine Ausnahme konstatiert werden — nicht etwa umgekehrt! Wie diese Ausnahme zu erklären sei, darüber lässt sich freilich streiten. Dass der Dichter sich auch

hier unabsichtlich vergessen haben soll, ist angesichts der dreimaligen Wiederholung des Namens und der wichtigen Stellung, die der Ausspruch im Zusammenhange einnimmt, kaum anzunehmen. Besser empfiehlt sich schon die Fassung Dillmanns: der Dichter habe hier „eine Höhe der Gesinnung gezeichnet, welche jedem Israeliten als ein zu erringendes Ideal vorschweben soll, und sie zugleich in einem schönen Kernspruch ausgedrückt, den jeder Israelit aus vollem Herzen nachzusprechen lernen soll". Daher sei es „wohl zu erklären, dass er hier die Schranken, die er sonst seinem Helden gezogen hat, durchbrochen und ihm den bedeutungsvolleren israelitischen Gottesnamen יהוה in den Mund gelegt hat". (Vgl. auch Umbreit, Das Buch Hiob, Einl. S. XLI.) — Vielleicht liegt der Stelle auch ein (gereimter!) allbekannter Spruch zu Grunde (vgl. Ps 113 2), den der Dichter aus dem von Dillmann angenommenen Grunde unverändert wiedergeben wollte. Am wahrscheinlichsten aber ist mir schliesslich, was Budde zu 12 9 und 1 21 (Einleitung S. XIII) bemerkt: dass nämlich diese Unebenheiten „auf späteren Schicksalen des Textes" beruhen. Jedenfalls ist die oben mehrfach erwähnte Absicht des Dichters, wie wir gesehen haben, auch im Prolog so deutlich zu spüren, dass jene einmalige (bezw. auch dreimalige) Erwähnung Jahwes im Munde Hiobs — wie alle anderen bisher angeführten Punkte — keinen triftigen Grund abgeben kann, um jenes Stück einem besonderen Verfasser zuzuweisen.

VIII.

Die Stellung des Prologs und Epilogs zu dem Problem des Gedichtes.

Bei der Frage nach der Übereinstimmung des Prologs und Epilogs mit dem Gedicht im Hinblick auf die Stellung des Problems sind von jeher die grössten Bedenken gegen die Annahme eines und desselben Verfassers für alle jene

Stücke laut geworden. Es ist zuzugeben, dass sich auf diesem Gebiete grosse, vielleicht die grössten Schwierigkeiten gegen jene Annahme erheben. Wenn ich trotzdem die beiden Stücke für den Verfasser des Gedichtes zu retten suche, so möchte ich zuvor kurz auf drei Punkte hinweisen:

1. Dass ich im allgemeinen innere Gründe nicht höher anschlage als sprachliche und sachliche, dass ich also nicht jene als entscheidend anführen kann, wo diese bereits entschieden haben. (Vgl. oben S. 16.)

2. Dass irgend ein Prolog für das Gedicht unentbehrlich ist, da sonst die Reden mit ihren vielfachen Beziehungen auf Hiobs äusseres Geschick (seine Kinder, seine Krankheit u. s. w.) gänzlich in der Luft schweben würden; und dass man, ehe man sich nach einem anderen Prolog umsieht (etwa mit Studer nach Kap. 29 f.), besser thut, den bisherigen Prolog in seinem Einklange mit dem Gedichte zu verstehen zu suchen, so gut es gehen will — ebenso wie den Epilog.

3. Dass es kein neuer Weg zur Lösung ist, den ich einzuschlagen gedenke, dass ich es mir also auch ersparen kann, den Streit nochmals in seiner ganzen Breite aufzurollen und jede einzelne Meinung mit der entsprechenden Erwiderung hier nochmals anzuführen.

Es sind im Wesentlichen drei Punkte, in denen man unversöhnliche Gegensätze zwischen dem „Volksbuch“ und dem Gedichte hat finden wollen:

1. Der Prolog stimme nicht mit dem Gedicht überein. Dort laute das „Problem“: „Kann der Mensch ohne Selbstsucht fromm sein?“[1] Hier laute es: „Wie verträgt sich das Leiden des Frommen (bezw. das Glück des Frevlers) mit Gottes Gerechtigkeit?“ (Laue spricht daher von einem

[1] So wenigstens formulieren jetzt die meisten Ausleger das „Problem“ des Prologs; doch vgl. unten S. 80 f.

anthropocentrischen Standpunkte des Prologs und von einem theocentrischen Standpunkte des Gedichtes.)

2. Das Verhalten Hiobs sei im Gedicht ein ganz anderes als im Prolog: hier werde er als ein Heiliger hingestellt, dort werde er zum Frevler gegen Gott.

3. Der Epilog schlage mit seiner Restitution Hiobs dem Zwecke des Gedichtes geradezu ins Gesicht und sei ein Ausdruck der alten volkstümlichen Vergeltungslehre.

Bevor ich auf diese drei Punkte näher eingehe, halte ich es für geboten, den Zweck des Gedichtes ohne Rücksicht auf Prolog und Epilog kurz festzustellen, doch ohne mich in eine ausführliche Untersuchung dieses wichtigen und vielumstrittenen Problems einzulassen, da dies den Rahmen der vorliegenden Aufgabe bedeutend überschreiten würde. — Abzuweisen sind, so viel ich sehe, folgende Lösungsversuche:

1. Die national-typische Auffassung. (Clericus, Bernstein u. a.; vgl. dagegen Dillmann S. XV.)

2. Die Lösung durch den Hinweis auf die Thatsache der Offenbarung Gottes. (v. Hofmann; Volck, Einl. § 1.)

3. Die Lösung durch die „Idee der wahren Weisheit", in vier Stufen entwickelt. (Baumgarten-Crusius; angef. bei Simson, „Zur Kritik des Buches Hiob", Gymn. Progr. Königsberg 1861, S. 5.)

4. Die Lösung mit Hilfe des Unsterblichkeitsgedankens. (Ewald S. 12f. u. a.)

5. Die Idee des Prüfungsleidens, mag man es nun als Bewährungsleiden der selbstlosen Frömmigkeit Hiobs oder, was damit eng zusammenhängt, als Zeugnisleiden zur Ehre Gottes auffassen (Godet u. a.; vgl. Delitzsch, Einl. § 1). Es ist zuzugeben, dass bei der Betonung dieses Bewährungs- oder Zeugnisleidens als des Grundgedankens sich der Prolog mit seiner „Wette" zwischen Gott und dem Satan, die sich eben um die Frömmigkeit Hiobs zu drehen scheint, am leichtesten mit dem Gedicht in Einklang bringen

liesse. Nur schade, dass die Jahwereden, die doch den Höhepunkt des Gedichtes bilden, mit keinem Worte diesen Gedanken verraten, so dass man die Hauptsache dort erst hineinlegen müsste.

6. Ebenso ist aber m. E. auch jeder Gedanke an ein Strafleiden oder auch nur an ein Läuterungsleiden („auch im unschuldigen Leiden kommt der Gerechte zur Erkenntnis schlummernder Schuld"; ähnlich Delitzsch, Dillmann u. a.) bei der Frage nach der Lösung des Problems entschieden auszuschliessen. Dies möchte ich namentlich auch gegen die Fassung einwenden, die das Problem bei Budde erfährt. Die Betonung des „Läuterungsleidens" ist bei ihm veranlasst durch das Bestreben, in den als echt festgehaltenen Elihu-Reden den inneren Höhepunkt des ganzen Buches zu erblicken. Aber es unterliegt für mich keinem Zweifel, dass Elihu der erste in der langen Reihe derer gewesen ist, die des Dichters eigentliche Meinung entweder nicht getroffen oder sich an ihr geärgert und dafür eigene Gedanken eingetragen haben. Letzteres ist m. E. immer der Fall, wenn man Hiobs Versündigung irgendwie zu der Lösung des Problems in Beziehung setzt. Es ist gewiss ein recht schöner — christlicher! — Gedanke, dass jemand durch ein Leiden, das er nicht verdient hat, zur Erkenntnis seiner „schlummernden Sünde" kommt und so „geläutert" wird. Aber wie auch für den Christen das Rätsel des Leidens, insbesondere das oft genug offenkundige Missverhältnis zwischen dem Grad der Sünde (sei sie nun schlummernde oder Thatsünde) und dem Grad des Leidens bei jener Annahme keineswegs ganz gelöst wird, so beschäftigt auch den Dichter des Hiob im letzten Grunde ein ganz anderes Problem als das der Läuterung des Menschen.

Sein eigentliches Problem hat gar nicht in solcher Weise den Menschen zum Mittelpunkt, sondern es besteht vielmehr in der sogenannten Theodicee, die sich

ihm im Munde Hiobs und im Verlauf der Dichtung zu folgenden beiden Fragen formuliert:

1. Ist Gott gerecht, wenn er einen Unschuldigen so grausam plagt, der doch so wie so nur ein kurzes Leben voll Mühsal zum Los erhalten und keine Hoffnung hat auf einen Ausgleich im Jenseits?

2. Ist Gott gerecht, wenn er daneben den Frevler oft genug glücklich leben und friedlich sterben lässt?

Diese Frage nach der Gerechtigkeit Gottes ist es, die Hiob fast bis zur Verzweiflung immer von neuem aufwirft, die ihn — und zwar nach den Absichten des Dichters mit vollem Recht — immer wieder auf seine eigene Unschuld hinweisen lässt, und die ihn schliesslich dazu veranlasst, Gott selbst, an dem er unter allen Umständen festhalten will, als Zeugen gegen jene Ungerechtigkeit Gottes anzurufen (cf. 16 18ff. 19 25ff. 23 3ff.). Es verdient schon hier nachdrücklich hervorgehoben zu werden, dass Hiob weit davon entfernt ist, den Gottesglauben selbst preiszugeben: ja es beseelt ihn der heisse Wunsch, seinen Gott auch wieder als einen gerechten Gott kennen zu lernen. Somit ist ihm in der That „die schlimmste Anfechtung erspart, nämlich der Gedanke, dass Gott gar kein Gott sei". (Wellh.) Näheres über das Verhalten Hiobs im Dialog s. unten S. 75ff.

Was wollen nun aber gegen diese Grundstimmung Hiobs die vermessenen Reden bedeuten, die er im Verlaufe des Dialogs gegen Gott schleudert? Hat der Leser ein Recht dazu, aus ihnen eine Waffe gegen den Dulder selbst zu schmieden und sie irgendwie zu seinem Unglück in Beziehung zu setzen? Wird man nicht vielmehr, wenn man das Gedicht unbefangen auf sich wirken lässt, unwillkürlich immer mehr in die Stimmung Hiobs, den man als einen frommen Mann kennt, hineinversetzt, so dass man für ihn Partei ergreifen muss auch trotz seiner Leidenschaft? Und ist nicht diese Leidenschaft selbst wieder so echt mensch-

lich und dabei doch beseelt von einer so tief religiösen Sehnsucht nach Gott, dass sich gleichgestimmte Seelen viel eher von ihr angezogen fühlen als von der Weisheit der drei Freunde oder gar von der grausam-lieblosen Pedanterie eines Elihu? Sollte diese Wirkung auf die Stimmung des Lesers vom Dichter gar nicht beabsichtigt gewesen sein? Oder soll man in Hiobs vermessenen Reden den Ausbruch der „schlummernden Sünde" erblicken, von der er durch sein Unglück „geläutert" werden soll? Ist ihm das Unglück nur dazu gesandt, damit seine Sünde und sein Schuldgefühl geweckt werde? — Es ist keine Frage, dass das Unglück auch heute noch diese Wirkung auf einen Menschen ausüben kann. Bei Hiob freilich könnte man sich fragen: Wozu wird die Sünde, wenn sie wirklich in ihm nur geschlummert hat, überhaupt erst geweckt? Kommt doch das Dogma, wie es Elihu (33 12 f. 34 7 36 f.!) vertritt, beinahe auf den unsinnigen Gedanken hinaus: „Hiob wird bestraft, weil er sich nachher über die Strafe beschwert" —! Vor allem aber kann ein unparteiischer Leser auch dann, wenn er Hiobs relative Sündhaftigkeit in Betracht zieht, den Eindruck nie los werden: warum musste gerade ein solches Übermass von Leiden einen Menschen treffen, in dem die Sünde noch kaum in Thaten ausgebrochen war; einen Menschen, in dem der Leser nach der Absicht des Dichters offenbar einen in Religiosität und Sittenreinheit ihn selbst übertreffenden Frommen erblicken soll? Und wie steht es ferner mit jenem anderen Problem, auf das Hiob von Kap. 21 an näher eingeht, dass nämlich notorische Frevler, bei denen die Sünde keineswegs bloss „schlummerte", oft ihr Leben lang von einem solchen, das Schuldbewusstsein wecken sollenden Unglück, wie es Hiob getroffen hat, verschont bleiben? Ist Gott gerecht? Das ist auch hier wieder die zentrale Frage. Aber die Läuterungsidee trägt auch hier, bei dem Problem des Glückes des Frevlers, ebensowenig etwas zur Lösung bei, wie bei dem Problem

des Unglücks Hiobs. Sie ist eine Nebenfrage, die man — wie überall — dem religiösen Subjekte ganz allein zur Lösung überlassen muss, in der aber der Dichter des Hiob die Lösung seines Problems sicherlich nicht gefunden hat.

Dass der Standpunkt des Gedichtes überhaupt kein solch anthropocentrischer sein kann, geht schliesslich aus den Jahwereden[1], die den Höhepunkt des Ganzen darstellen, deutlich hervor. Welcher Art ist die „Lösung", die das Problem hier erfährt? — Ich meine, es kann nachgerade keinem Zweifel mehr unterliegen, dass von einer eigentlichen „Lösung" des Problems im Buche Hiob gar nicht gesprochen werden darf. Warum geht denn Jahwe mit keinem Wort auf die eigentliche Theodiceefrage Hiobs ein? Sieht man nicht in seinen Reden das deutliche Bestreben, das Interesse Hiobs, das ausschliesslich auf das Verhalten Gottes zu seiner eigenen Person gerichtet war, von seinem Wohl und Wehe abzulenken und es hinzulenken auf die unendlich viel grösseren Gedanken und Interessen Gottes, auf sein Walten über der ganzen unendlichen Natur? Aufschwingen soll sich der Individualismus des Menschen zur Betrachtung des Universums, dessen Rätsel er kaum alle ahnen, geschweige denn lösen kann, und vor denen er einfach bewundernd stille stehen muss. Gewiss ist damit der Mensch „entthront" (Duhm S. 203): es soll in ihm eine Ahnung davon aufgehen, dass sein Wohlergehen auf Erden jedenfalls nicht der letzte Endzweck der göttlichen Weltregierung ist. Auch das muss anerkannt werden, dass durch die Jahwereden der Knoten eher durchgehauen als gelöst wird: denn sie verlassen mit einemmale das Gebiet der moralischen Welt, um deren Ordnung sich der Streit im Dialog gedreht hatte, und reden fast ausschliesslich von der Herrschaft Gottes in der Natur,

---

[1] Die eigentliche Absicht dieser Reden scheint mir unter den Auslegern am besten Duhm (S. 192 f. 203) erkannt zu haben.

indem sie es dem Leser gänzlich selbst überlassen, aus diesen Machterweisungen Gottes den Schluss zu ziehen auf seine Herrschaft auch in der moralischen Welt. Anstatt einer bestimmten Antwort auf seine Frage („Warum muss der Gerechte leiden?“) wird also dem Menschen nur der Gedanke an die ewige Macht und Majestät Gottes zur Beruhigung und — Beschämung nahe gelegt. Es ist begreiflich, dass dieser Ausgang in vielen Lesern ein Gefühl des Unbefriedigtseins zurücklassen musste. Aber nun frage man sich, zu welchem anderen Ausgang der Dichter, dem der Gedanke an Unsterblichkeit und jenseitigen Ausgleich fern lag, wohl hätte kommen können? Dass die Läuterungsidee die Rätsel, die ihn quälten, nicht lösen konnte, ist schon gezeigt worden. Der Dichter musste geradezu bei einem non liquet stehen bleiben. Und ist es nicht gerade dieses gigantische Ringen nicht nur des Hiob, sondern auch des Dichters mit einem Problem, dessen Dunkel sich ihm nicht aufhellen will, wie er's auch anfasst; ist es nicht jene herrlich kühne Freiheit, die sich nun einmal nicht dazu verstehen kann, jeden einzelnen Fall ohne Unterschied dem herrschenden dogmatischen Schema einzuordnen — sind es nicht gerade diese Züge, die das Gedicht so gross und unsterblich gemacht haben? Gewiss, es war von dem Dichter besser und aufrichtiger, bei jener gottergebenen Resignation stehen zu bleiben, als dem Dulder irgend ein „Zuckerbrot“ zu bieten im Sinne des Elihu. —

Wie verhält sich nun Prolog und Epilog zu dieser „Lösung“ des Problems? Bieten sie etwa die Lösung?

Was zunächst den Prolog betrifft, so befinden wir uns hier auf einem ganz anderen Schauplatze. Im Mittelpunkte steht die „Wette“ zwischen Gott und dem Satan, veranlasst durch den Zweifel des letzteren an Hiobs selbstloser Frömmigkeit, die im übrigen von dem Prolog geflissentlich hervorgehoben wird. Die dogmatische Auffassung des Prologs findet jetzt gewöhnlich in demselben eine Behand-

lung des Problems: Kann der Mensch uneigennützig Gott verehren, und kann er an Gott festhalten, auch wenn es ihm unverdient schlecht geht? Und hier fand man nun (so ausser Duhm bes. Laue) die stärkste Diskrepanz zwischen „Volksbuch“ und Gedicht. In dem letzteren „bewähre“ sich Hiob eben nicht, wie Gott im Prolog behauptet habe, sondern werde zum Frevler gegen Gott. Und deshalb müsse man annehmen (cf. Duhm S. 16), dass an der Stelle unseres Dialogs ursprünglich eine andere Redesammlung vorhanden gewesen sei mit gerade umgekehrt verteilten Rollen: Hiob habe sich dort bewähren müssen, während die Freunde frevelhafte Reden gegen Gott geführt hätten. Nur dazu passe das נְכוֹנָה 42 7, das im Hinblick auf den jetzigen Dialog allzu auffällig sei, sowie die scharfe Verurteilung der drei Freunde im Epilog. Diese Hypothese erhält in der That durch den Epilog noch eine weitere scheinbare Stütze (cf. Meinhold, „Das Problem des Buches Hiob“, in den „neuen Jahrbb. für deutsche Theol.“, I S. 106). Der Epilog bringt in 42 7ff. eine ausdrückliche Verwerfung der drei Freunde, folglich, nach dem jetzigen Dialog, auch ihrer These: dass es dem Frommen zuletzt immer gut gehe. (4 18ff. 8 5ff. 11 13ff. 22 21ff. u. ö.) Wie reimt es sich nun damit, wenn der Epilog gleich darauf (V. 10ff.) die Wiedereinsetzung Hiobs in sein früheres Glück berichtet? Widerspricht er sich damit nicht selbst? Und entgeht man dieser Schwierigkeit nicht am besten durch jene Annahme eines anderen ursprünglichen Mittelstückes zwischen Epilog und Prolog, in dem die Rollen anders verteilt waren?

Aber ehe man zu diesem Gewaltakte schreitet, scheint es mir geratener, den gegenwärtigen Bestand der Stücke im Einklange mit einander zu verstehen zu suchen, was sich keineswegs als unmöglich herausstellen wird.

Vor allem, glaube ich, hat man den Gegensatz in dem Verhalten Hiobs im „Volksbuch“ und im Gedicht unnötig übertrieben. Freilich hebt sich die Sprache Hiobs

im Gedicht (cf. bes. Kap. 3 1ff., Kap. 4, bes. V. 22f. u. ö.) scharf genug von seinem Verhalten im Prologe (1 21. 2 10) ab. Aber dass darum diese psychologischen Schilderungen nicht aus dem Kopfe eines Dichters erwachsen sein könnten, das kann man doch nicht mit Fug behaupten. Wenn Duhm wiederholt (cf. seine Bemerkungen zu 1 21. 2 10. 3 1. 4 5. 5 8. 9 17f.) darauf hinweist, dass diese vermessene Sprache Hiobs sich mit den Angaben des „Volksbuches" schlechterdings nicht zusammenreimen lasse, so liegt dabei die Ansicht zu Grunde, dass sich Hiob nach der Absicht des „Volksbuches" als ein wirklich frommer Mensch bewähren müsse. Aber selbst zugegeben, dass dies die letzte Absicht des Prologs sei: wo ist dort auch nur mit einem Worte gesagt, dass Hiob aus dieser Bewährung als ein absolut Heiliger hervorgehen müsse — oder als ein Mensch, der es in seiner Frömmigkeit nicht weiter gebracht hat als bis zum blindesten Fatalismus? Weist nicht vielmehr das geflissentliche, zweimal wiederholte: „Bei alledem versündigte sich Hiob nicht mit seinen Lippen" — den Leser ganz von selbst darauf hin, dass es so still vermutlich nicht auf die Dauer in ihm bleiben werde, und dass seine Stimmung auch noch ganz andere Bahnen einschlagen könne, wie es in Kap. 3 dann wirklich geschieht? Und dass dieser Umschlag der Stimmung durch das siebentägige stumme Dasitzen der Freunde vom Dichter wirklich genügend psychologisch motiviert ist, darauf ist schon oft genug aufmerksam gemacht worden (cf. bes. Dillmann S. 21f.). Duhm selbst giebt (S. 16) zu, dass jenes siebentägige Schweigen der Freunde dazu angethan gewesen sei, in Hiob eine „Spannung" hervorzubringen, dass daher der Dichter „mit psychologischem Scharfblick die richtige Stelle im Volksbuch gewählt" habe, wo er mit dieser Klage einzusetzen habe. Ich begreife aber nicht, warum zur Erklärung eines solchen psychologischen Fortschrittes in der Stimmung Hiobs die Annahme zweier Verfasser für die beiden Stücke nötig sein

soll. Denn ich kann nicht finden, dass Hiob im Gedicht innerlich so weit fortgeschritten sei, dass dadurch das בָּרַךְ עַל־פְּנֵי אֱלֹהִים (1 11. 2 5 9), d. h. der bewusste, endgiltige Abfall von Gott, irgendwie zur Wirklichkeit geworden wäre. In diesem Punkte muss ich mich auch gegen Laue wenden, der den erwähnten Gegensatz namentlich beim dritten Gesprächsgang m. E. viel zu sehr überspannt. Während Hiob vorher noch „mit Gottes Gnade rechne“ (S. 15. 36), sei dies gegen das Ende des Dialogs nicht mehr der Fall. In diesem Sinne schreibt Laue: „das persönliche Band zwischen Hiob und Gott ist dort definitiv zerschnitten“ (S. 20); Hiob „bricht radikal mit Jahwe“ (S. 53); „er endet im Nihilismus“ (S. 60) und hat sich somit eben nicht „bewährt“ (S. 77). Diese ganze Auffassung wird m. E. schon dadurch hinfällig, dass Hiob nicht nur bis zu Ende sich bewusst bleibt, dass eben Gott es ist, der ihn misshandelt (19 6ff. 23 13ff. 27 2!) und dass es folglich noch einen Gott giebt — ein „Nihilist“ dagegen könnte seine Leiden nicht auf Gott zurückführen, weil er gar nicht an das Dasein eines solchen glaubt —, sondern dass er ebenfalls bis zum Ende im tiefsten Grunde seines Herzens von Gott selbst auch seine Rechtfertigung erhofft (19 25ff. 23 3ff. 31 35ff.). Und hat er sich in seinen Reden auch versündigt — wie er ja nicht leugnet, in gewissem Sinne ein Sünder zu sein (cf. 7 20, worin ich noch keine Diskrepanz mit dem Prolog erblicken kann — gegen Laue S. 14; Duhm streicht den Vers) — so ist er deswegen doch nicht ohne weiteres mit jenen „Frevlern“[1] zu identifizieren, deren Glück ihm so rätselhaft ist. Denn von niemandem als von Gott will er sein Recht haben, und bedingungslos unterwirft er sich schliesslich, noch innerhalb

[1] Dies würde Hiobs eigener Mund ausdrücklich bestätigen, wenn 21 16 (עֲצַת רְשָׁעִים רָחֲקָה מִמֶּנִּי) echt wäre. Aber der Vers ist in diesem Zusammenhang im Munde Hiobs allzu auffällig und darum kaum zu halten. (Von Budde gestrichen; Duhm ändert den Text.)

des Gedichtes (42 1–3), der Majestät Gottes, die nun „sein Auge geschaut“ hat. Dies ist aber m. E. das Gegenteil von einem „radikalen Bruch“ Hiobs mit Gott, von einem „definitiven Zerschneiden“ des Bandes zwischen beiden. Nein, es ist im letzten Grunde nichts anderes als ein tiefes religiöses Verlangen, eine glühende Sehnsucht danach, dass Gott ihm die Liebe und Freundlichkeit, die er ihm früher erwiesen habe, auch jetzt nach so viel Elend wieder zuwenden möge, damit nicht er, der unschuldig Gequälte, mit dem Glauben an einen ungerechten Gott sterben müsse. Dasjenige, womit Hiob „radikal gebrochen“ hat, ist nicht der Gottesglaube, auch nicht eigentlich der Glaube an Gottes Gerechtigkeit, obwohl eben dieser Glaube vor allem bei ihm ins Wanken gekommen ist, sondern es ist der populäre Glaube, dass diese Gerechtigkeit auf Erden in allen Fällen so klar zu Tage liegen müsse, wie die Freunde meinen: es ist die alte Vergeltungslehre, die nach dem bekannten Schema rechnet. Ihr gegenüber weist er mit solcher Leidenschaftlichkeit auf den so oft ganz anderen und darum unverständlichen, ja furchtbaren Sachverhalt hin (cf. bes. 23 8ff. 15ff.). Behält man bis 31 37 fest im Auge, dass eben diese Vergeltungslehre es ist, die Hiob und die auch der Dichter bekämpfen will, so muss auch auf die angebliche „Versündigung“ Hiobs ein ganz anderes Licht fallen. Sie erscheint dann unter allen Umständen als ein Nebenmoment, und die erbitterte Sprache Hiobs wird verständlich als Polemik gegen ein innerlich unwahres Dogma (cf. hierzu auch Duhm S. 203!). Dies fühlt übrigens auch Laue, wenn er eben jenes Dogma von der doppelten Vergeltung, in starrer Konsequenz auf einen völlig Unschuldigen angewandt, als den Grund bezeichnet, der selbst den frommen Hiob zum Sünder macht. Der Prolog sei also „nach des Dichters Intention die Folie, von der Hiobs Versündigung sich desto greller abheben solle.“ (S. 127.) Anerkennen muss ich an dieser Auffassung das Bestreben,

den inneren Einklang zwischen Prolog und Gedicht durch psychologische Gründe zu erweisen. Nur kann ich mich eben nicht dazu verstehen, der „Versündigung“ Hiobs eine solche schwerwiegende Bedeutung zuzuschreiben, wie es Laue thut. Sie hat m. E. mit der eigentlichen Theodiceefrage gar nichts zu thun.

Also selbst wenn jene dogmatische Auffassung des Prologs im Rechte wäre, nach der dieser den Gedanken erweisen soll, dass „der Fromme“ ohne Selbstsucht Gott verehren könne, selbst dann würde ich nicht so weit gehen zu behaupten: die Reden Hiobs im Gedicht vertrügen sich nicht mit dieser Auffassung. Denn es ist im Prolog mit keinem Worte gesagt, wie sich Hiob bewähren müsse, und es ist jede Möglichkeit offen gelassen, dass er nach etwaigen „Versündigungen“ (genauer betrachtet sind es im Dialog doch mehr intellektuelle Verirrungen und Unklarheiten!) wieder sich Gott unterwerfen kann.

Nun haben wir aber weiter zu fragen: ist jene dogmatische Auffassung des Prologs, nach der es sich dort um ein ganz allgemein gestelltes Problem, sagen wir einmal: um das der „selbstlosen Frömmigkeit“ handeln soll, überhaupt im Recht? Wäre dies der Fall, so müsste man doch bestimmt erwarten, dass im Epilog (bezw. am Schluss des alten „Volksbuchs“) die Kontroverse, die sich zwischen Gott und dem Satan über jenen Gegenstand entsponnen hatte, auch wirklich ausgetragen oder dass überhaupt nur mit einem Worte darauf zurückgegriffen würde. Aber nichts von alledem ist im Epilog der Fall. Der Schauplatz ist hier wieder ein ganz anderer, die himmlische Scene und die Figur des Satan sind verschwunden, der Streit Gottes mit dem letzteren scheint ganz vergessen zu sein, und statt dessen dreht sich alles um den Streit zwischen Hiob und seinen Freunden. Soll auch der Epilog durchaus dogmatisch aufgefasst werden und somit noch irgend eine „Lehre“ enthalten, so könnte

es höchstens die „Lehre“ sein, dass es dem Frommen zuletzt doch immer gut gehen muss. Wie unmöglich auch diese Fassung ist, davon soll sogleich näher die Rede sein. Jedenfalls ist von jener anderen „Lehre“ des Prologs, dass es nämlich auch eine rein selbstlose Frömmigkeit gebe, im Epilog mit keinem Worte weiter die Rede. Schon diese Diskrepanz zwischen Prolog und Epilog, die sich bei jener Auffassung herausstellt (auch den Epilog selbst müsste man dann bei V. 10 wieder in zwei Stücke zerschlagen; vgl. oben S. 75 und Budde S. 254), zwingt uns m. E. dazu, von jeder dogmatisch-tendenziösen Auffassung dieser Stücke gänzlich abzusehen und sie einfach als das zu nehmen, was sie sind, nämlich als dramatisch lebendige Erzählung eines Einzelfalles, auf grund deren sich das allgemeine Problem, die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, erst entspinnen soll, die aber noch nicht selbst allgemeine Probleme aufwerfen oder gar „lösen“ soll. Wie völlig verfehlt letztere Annahme ist — sie beruht auf demselben Vorurteile, das noch heute oft genug zum gründlichsten Missverständnis, ja zu gänzlich ungerechter Beurteilung moderner Litteraturerzeugnisse führt — das zeigt sich speziell beim Prolog auch schon darin, dass noch immer keine Übereinstimmung in der Frage nach der „Tendenz“ desselben erzielt worden ist. Die einen finden darin den „Zweck der Leiden“ ausgesprochen, so z. B. Budde S. XXII: „dass es ein Leiden gebe, welches über den Gerechten nur zum Zwecke seiner Prüfung verhängt werde“ — wogegen schon Laue (S. 5; hier findet man auch andere Vertreter dieses Standpunktes verzeichnet) mit vollem Rechte geltend macht, dass sich der einfache Wortlaut des Prologs mit seiner ausdrücklichen Betonung der Frömmigkeit Hiobs „alle Mühe“ gebe, jeden Gedanken an eine „schlummernde Sünde“, an eine Prüfung oder gar Läuterung unmöglich zu machen. Andere finden im Prolog die Frage nach dem „Ursprung des Leidens“ beantwortet und

setzen damit gänzlich unnötigerweise den Prolog in direkten Gegensatz zum Gedicht, dessen Höhepunkt, die Jahwereden, bekanntlich jene Frage von vorn herein abschneiden (cf. Laue S. 125f.). Wieder andere Ausleger endlich — heute wohl die meisten (cf. Laue S. 6) — definieren das „Problem" des Prologs so: „Ist der Egoismus die Wurzel der Frömmigkeit oder nicht?" oder ähnlich. Auch Laue scheint sich dieser Fassung zuzuneigen, obwohl er S. 127 eine andere, m. E. richtigere bietet. — Dass auch diese Auffassung des Prologs schon deswegen nicht befriedigen kann, weil das von ihr statuierte Problem im Epilog gar nicht mehr erwähnt, geschweige denn ausgetragen wird, ist soeben schon bemerkt worden. Vor allem aber begeht auch diese Auffassung den Fehler, dass sie die Erzählung des Prologs falsch verallgemeinert. Letzteres thut endlich auch Duhm, wenn er den Prolog als eine „moralische Geschichte" bezeichnet, die zu „lehren" habe, „dass auch ein tadellos frommer Mensch trotz peinlichster Vorsicht ins Unglück geraten könne, wenn es nämlich dem Satan gelinge, die Echtheit seiner Frömmigkeit vor Gott in Zweifel zu ziehen und sich die Erlaubnis auszuwirken, sie durch das Unglück auf die Probe zu stellen" (S. 1). Aber dass jedes Unglück immer auf ein solches Experiment mit dem Satan zurückzuführen sei, steht nicht da und kann einem unbefangenen Leser schwerlich in den Sinn kommen.

Ich kann nach alledem schlechterdings nicht zugeben, dass der Prolog überhaupt eine „Tendenz" habe. Erzählen soll er, weiter nichts. Und was erzählt er uns? Es war einmal ein Mann, der war so fromm, dass ihm niemand etwas Böses nachweisen konnte. Und doch hat ihn wunderbarer Weise grosses Unglück getroffen. Das ist es vor allem, was der Prolog erzählen will,[1] nicht um

[1] Laue ist m. E. von einem sehr richtigen Gefühl geleitet worden, wenn er es (S. 127) als den „eigentlichen Zweck des Prologs" bezeich-

schon jetzt eine Erörterung über ein allgemeines Problem hervorzurufen, sondern lediglich im Sinne einer Exposition, zur Orientierung des Lesers. Erst nachdem die verschiedenen Züge des Einzelfalles genügend klar gelegt sind, vor allem, nachdem Hiobs Frömmigkeit recht deutlich und anschaulich geschildert ist, damit ja kein Leser auf den Gedanken kommen kann: er hat am Ende seine Leiden doch irgendwie „verdient" — erst jetzt erheben sich die weiteren Fragen: was wird Hiob dazu sagen? was werden „die Leute" dazu sagen? und endlich: was sollen wir von einer solchen Art unverschuldeten Unglücks halten? Aus diesen Fragen erst entwickelt sich dann das eigentliche Problem des Gedichtes, das, wie wir gesehen haben, letztlich in der Frage nach der Gerechtigkeit Gottes besteht. — Wenn nun verschiedene Ausleger, u. a. auch Laue (S. 126), sagen, es habe doch „etwas Peinliches, zu denken, dass, wenn Hiob und seine Freunde auch nur etwas von dem wüssten, was im Himmel über sie beschlossen, so würden alle ihre Reden entweder gar nicht, oder in ganz anderem Tone gehalten sein", so glaube ich, auch dieses Bedenken verschwindet, wenn man mit der rein ästhetischen Beurteilung des Prologs völlig Ernst macht. Und zwar möchte ich hier noch auf einen besonderen Punkt hinweisen. Ist es wohl anzunehmen, dass der Verfasser von Prolog und Epilog, der so fein und kunstvoll schildert, der so tiefe Blicke in das Verhältnis des Menschen zu seinem Gotte gethan hat, im Ernst an die reale Existenz eines persönlichen

net: „Hiobs Unschuld so klar wie möglich herauszustellen". Nur kann ich auf die Folgerung, die er daraus zieht (Betonung des Gegensatzes zu der Versündigung Hiobs im Gedicht), nicht soviel Wert legen, wie er (vgl. oben S. 77 ff.). Übrigens zeigt die Terminologie Laues in den betreffenden Abschnitten (bes. S. 120 ff., wo von einer „Tendenz", einer „Fragestellung" etc. im Prolog gesprochen wird), dass auch er mit der rein ästhetischen Beurteilung des Prologs noch nicht völlig Ernst gemacht hat, obwohl er die dogmatische Auffassung (S. 126 u. ö.) abweist.

Satan glaubt? Dass es der Verfasser der Reden nicht konnte, dürfte wohl besonders im Hinblick auf die Jahwereden und ihren Gottesbegriff kaum noch eines Beweises bedürfen. Aber auch der Verfasser des Prologs — vorausgesetzt, dass er von dem Verfasser der Reden verschieden ist — wird diesen Glauben schwerlich gehabt haben. Dann aber ist über den „Ursprung der Leiden“ im allgemeinen im Prolog rein gar nichts gesagt, und es ist mir schon aus diesem Grunde unverständlich, wie man von einer „Lösung des Knotens“ bereits im Prolog (!) reden kann (cf. König, Einl. S. 415). Der Leser aber, der das Buch Hiob als ein Kunstwerk und nicht als eine theologische Abhandlung liest, wird auch ohne theologische Anleitung wohl wissen, wie er jene Veranlassung der Leiden Hiobs durch den Satan zu nehmen hat. Falls er sich nämlich nicht zufrieden giebt mit der Erklärung der Theologen: dass der Dichter in diesem besonders eklatanten Falle Gott nicht zum auctor mali machen wollte — eine Erklärung, die übrigens immer noch recht viel für sich hat — so genügt auch hier völlig die rein ästhetische Fassung: dass der Dichter gerade an dieser, vermutlich eben erst in der Litteratur aufgetauchten Figur ein besonderes Vergnügen fand.

Im Gegensatze zu dieser ganzen rein ästhetischen Auffassung scheint es Budde (S. XXI) für allzu „bequem“ zu halten, sich bei der Erklärung des Prologs „auf die klar erzählten Thatsachen zurückzuziehen“; das „Volksbuch“ müsse vielmehr auch bereits irgend eine „Lehre“ enthalten haben. Aber kann es die Aufgabe des Auslegers sein, sich die Erklärung eines Buches möglichst unbequem zu machen? Dies geschieht freilich, wenn man allerlei theologische Erkenntnisse in dasselbe hineinpackt, anstatt es zuerst einmal ganz unbefangen das sagen zu lassen, was es eigentlich sagen will.

Dass auch der Epilog ebensowenig wie der Prolog

dogmatisch-tendenziös aufgefasst werden darf, weil ihn sonst thatsächlich keine Kunst der Dialektik mehr mit dem Gedichte zusammenreimen könnte, darauf ist von jeher zur Genüge hingewiesen worden. Nicht die „Lehre“ soll aus dem Epilog gezogen werden, „dass, wenn man in einem solchen Fall sich Gottes Willen unbedingt und geduldig unterwerfe, Gott seinen Knecht ehrenvoll wiederherstelle und reichlich entschädige“ (gegen Duhm S. 1) — dieser Widerspruch gegen die Grundauffassung des Gedichts bliebe auch dann gänzlich unerklärlich und für den Dichter der Reden unverzeihlich, wenn Prolog und Epilog gar nicht von ihm herstammten (vgl. unten S. 86f.). Sondern der Dichter giebt lediglich diesem einzelnen Fall gerade diesen äusseren, den Leser in ästhetischer Hinsicht beruhigenden Abschluss. Somit ist jede Auffassung des Epilogs, die jene Forderung der „poetischen Gerechtigkeit“ (vgl. hierüber bes. die trefflichen Worte von Ed. Reuss, „Hiob“ 1888, S. 23) übersieht, von vorn herein als verfehlt zu bezeichnen. Wie stark sich diese Forderung dem Dichter gerade in diesem Falle aufdrängen musste, geht schon daraus hervor, dass, wie wir gesehen haben, von einer eigentlichen „Lösung“ des Problems auch im Gedichte gar nicht gesprochen werden darf, dass also der Dichter, der ja keinen locus dogmaticus erörtern, sondern an einem konkreten Einzelfalle sein Problem in lebendiger Form dem Leser vorführen wollte, seine Dichtung nicht auch noch äusserlich im Sande verlaufen lassen konnte, nachdem er schon den Gang des Dialogs mehr oder weniger mit einem non liquet geschlossen hatte. Und dass er seinen Helden nicht auf dem Aschenhaufen sterben, sondern ihm sein volles Glück wieder zu teil werden lässt, das darf einen verständigen Leser nicht dazu verleiten, den glücklichen Ausgang dieser Geschichte fälschlich auf alle ähnlichen Fälle auszudehnen und somit der alten Vergeltungslehre wieder Thür und Thor zu öffnen: und es kann ihn nicht

dazu verleiten, wenn er den majestätischen Ton der Jahwereden voll auf sich hat wirken lassen. — Somit ist also auch der Epilog, ebenso wie der Prolog, zu der „Lehre“ des ganzen Buches überhaupt nicht in Beziehung zu setzen. Hier wie dort befinden wir uns wieder in jenem lieblichen Märchenlande, in das der Dichter seine Geschichte hineingestellt hat. (Vgl. Reuss S. 24.)

Nur an einer Stelle, meine ich, blickt die Tendenz des Dichters auch im Epilog noch einmal durch: in dem נְכוֹנָה (42 7). Ich erblicke hierin einen absichtlichen, scharfen Seitenhieb gegen den Leser, der sich noch immer nicht von dem Gedanken des Strafleidens hat losmachen können oder der wohl gar — wie z. B. Elihu — die während des Dialogs hervortretende Vermessenheit oder „Versündigung“ Hiobs zu einem Stricke für ihn drehen möchte. Gerade dieser Hiob, trotz seiner grauenerregenden Kühnheit gegen Gott, gerade er ist eher dazu geeignet, das wahre Wesen und Walten Gottes zu verstehen — wie er sich ihm schliesslich ja auch bedingungslos unterwirft — als die drei Freunde mit ihrem starren, von den Vätern ererbten Dogma, das nun einmal mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmen will und somit den Menschen zu einer unwahren Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, ja zu empörender Lieblosigkeit gegen schuldlos Leidende zu verführen pflegt. Versteht man die genannte Stelle in diesem Sinne als eine nochmalige Polemik gegen die alte Vergeltungstheorie, so wird man m. E. auch der Geflissentlichkeit, mit der diesen „armen Theologen“ (Duhm S. 204) schliesslich noch schwere Bussen auferlegt werden, am besten gerecht. Ist doch ein solcher Rückfall ins Tendenziöse am Schlusse eines Buches viel eher verständlich als am Anfang. —

Ich behaupte nicht, mit dem Ausgeführten alle Schwierigkeiten des Problems gänzlich aus der Welt geschafft zu haben. Ich hatte nur die Absicht, zu zeigen, dass sich auf

dem angegebenen Wege noch immer zu einem wohlbefriedigenden Verständnis des gesamten Buches als eines einheitlichen Kunstwerkes gelangen lässt. Zum Schlusse aber möchte ich noch auf einen indirekten Beweisgrund recht nachdrücklich aufmerksam machen. Fand der Dichter, wie Budde und Duhm meinen, das alte Volksbuch wirklich schon als eine fertige Geschichte vor, die eine oder vielmehr zwei selbständige, und zwar von der seinigen gründlich abweichende, bezw. ihr direkt widersprechende „Lehren" enthielt: was bewog ihn dann dazu, gerade dieses „Volksbuch" zur Grundlage seines Gedichtes zu machen? Man müsste zu den wunderlichsten Auswegen schreiten, um dann die drei „Grundlehren" des ganzen Buches noch irgendwie mit einander in Einklang zu bringen. Einen solchen Ausweg beschreitet Budde mit seiner Idee vom Läuterungsleiden, die er zwar (auch ausserhalb der Elihureden! cf. S. XXXV) überall konsequent durchführt, die wir aber oben (S. 70f.) bereits als unzutreffend bezeichnen mussten. Dieser Läuterungsidee soll sich der Prolog mit seiner Lehre vom Prüfungsleiden (vgl. dagegen oben S. 80) und auch der Epilog mit der Restitution des „geläuterten" Hiob am besten unterordnen lassen (S. XXIf.). Wird hier wenigstens der Versuch gemacht, jenes psychologische Rätsel, dass nämlich der Dichter gerade dieses „Volksbuch" benützt haben soll, zu lösen, so giebt andererseits Cheyne (Job and Solomon S. 66ff.; vgl. oben S. 13) folgerichtig jeden solchen Versuch auf und meint, der Dichter lege in den verschiedenartigen Stücken seines Werkes einen und denselben Gegenstand gleichsam der „öffentlichen Diskussion" vor! Auch Duhm (S. 204) scheint sich bei 42 7 etwas darüber zu wundern, dass der Dichter hier noch den Schluss aus dem alten „Volksbuche" folgen lasse, der doch zum Gedicht „eigentlich nicht passe". Und in der That: man stelle sich den Fall nur einmal mit Rücksicht auf den Epilog recht lebhaft vor. Der Dichter wünscht ein Gedicht

zu verfassen, in dem die alte Vergeltungslehre gründlich perhorresziert wird. Er findet eine alte Erzählung vor, die genau das Gegenteil davon „lehrt“ — und er hat nichts eiligeres zu thun, als diese alte Geschichte unverändert (Duhm S. 1!) abzuschreiben und sie mit seinem Gedichte zusammen in die Welt gehen zu lassen! Sollen wir dem hochbegabten Dichter wirklich einen solchen Widersinn zutrauen, dem Publikum ein Buch anzubieten, das im Ganzen drei verschiedene „Lehren“ enthielt, von denen die dritte der zweiten direkt widersprach und die erste mit der zweiten und dritten gar nichts zu thun hatte, so dass nun der geneigte Leser zusehen mochte, wie er aus diesem Trilemma klug wurde? Fürwahr, ich traue dem Dichter der Reden mehr redaktionelles Geschick zu.

Resultat.

Prolog und Epilog sind im Wesentlichen als das eigene Werk des Dichters der Reden erkannt worden. Wir konnten sie aber als solches nur verstehen, wenn wir gänzlich von jeder dogmatisch-tendenziösen Auffassung der Stücke Abstand nahmen und lediglich eine künstlerische Exposition bezw. Abrundung des ganzen Werkes in ihnen erblickten. Hierdurch soll nun eine ältere mündliche Volkstradition über Hiob nicht ausgeschlossen werden. (Vgl. hierüber bes. Ewald, „Das Buch Hiob“ 1854, S. 13 ff.; Merx, „Das Gedicht von Hiob“ 1871, S. XXVI ff.; Cheyne, Job and Solomon 1887, S. 66 ff.) Doch würde ich dieser Volkssage im Hinblick auf Hes 14 14 nicht mehr zuweisen als den Namen Hiobs und das Prädikat besonders hoher Gerechtigkeit. (Vgl. oben S. 18 ff.) Schon dass er in solch eminentem Masse vom Unglück getroffen worden sei, wie der Prolog erzählt, ist offenbar Zuthat des Dichters; denn andernfalls müsste man doch in den Patriarchengeschichten, bei J-E oder P, von jenem exemplarischen Falle irgend etwas zu hören bekommen. Dass auch die

Namen der Heimat, der drei Freunde und der drei Töchter Hiobs vom Dichter ganz frei gewählt sind, zeigte schon die Statistik oben S. 47f. Hierdurch werden die Versuche Ewalds hinfällig, von dem Stoffe des Prologs und Epilogs noch möglichst viel für die alte Volkssage zu retten — Versuche, die schon Hitzig lieber als „Krittelei“ denn als „Kritik“ bezeichnen möchte. Gegen Ewald macht auch Merx mit Recht geltend, dass jene historischen Züge im Prolog und Epilog so eng mit dem Lehrinhalte des Gedichtes verknüpft seien, dass man deutlich sehe, der Dichter habe sie erst ad hoc gebildet, und dass man somit nicht berechtigt sei, den geschichtlichen Stoff des Prologs und Epilogs einer alten Volkssage zuzuweisen. In der That: der Prolog bietet an geschichtlichen Angaben nur so viel, als der Leser des Gedichtes zu wissen braucht. Denkt man sich letzteres weg, so bliebe doch nur eine allzu schlichte Geschichte übrig, jedenfalls aber müsste man, da auch der Epilog mindestens in seinem ersten Teile sich herzlich schlecht anfügen würde, noch recht Wesentliches hinzudichten, um eine komplette Volkssage mit einer befriedigenden Pointe zu erhalten.

Dass auch die Satanstellen nicht in die alte Volkssage gehört haben können, ist oben S. 54ff. bereits gezeigt worden. Mit der Vorstellung vom Satan mag seit dem Exil auch die Geschichte von der „Wette“ zwischen Gott und dem Satan entstanden sein, vielleicht unter ausländischem Einfluss. Beides verflocht der Dichter in die Exposition seines Kunstwerkes. Diese Vermutung ist noch nicht so „wild“ wie die Annahme eines schon vor dem Deut. schriftlich fixierten „Volksbuches“ von Hiob — eine Annahme, die sich uns aus sprachlichen und sachlichen Gründen als unhaltbar erwiesen hat.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Date Due

JAN 24 '64

JUN 30 2003

JUN 30 2006

BS1415.4 .K21
Das sogenannte Volksbuch von Hiob und
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00043 1942